
دراسات تاريخية (٢)
التاريخ السياسي للمعتزلة
د. عبد الرحمن سالم
مكتبة العربي
PDF

MOHAMED KHATAB

mohamed khatab









د. عبد الرحمن سالم



التاريخ السياسي للصحوة
المؤلف: الدكتور عبد الرحمن سالم / كاتب من مصر

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٩٢

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
سالم/ عبد الرحمن
التاريخ السياسي للصحوة/ د. عبد الرحمن سالم
٣٣٦ ص. (دراسات فكرية ٢)
ببليوغرافيا ٣٠٧ – ٣١٦
٢٤×١٧ سم
١. الفرق الإسلامية ٢. الصحوة. أ. العنوان ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-660-3



إهـــداء

إلى روح أستاذي المرحوم الدكتور

محمد حلمي محمد أحمد

رمز تقدير ووفاء!

المحتويات

الموضوع	الصفحة

بين يدي هذه الطبعة

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب سنة ١٩٨٩م، ولكنها لم تَحْظَ بالعناية الكافية في إخراجها؛ فلم تكن تقنيات الطباعة حينذاك قد تطورت بالشكل الذي نراه الآن؛ فكان القارئ يُعاني في قراءة بعض الكلمات الباهتة، أو التي تطايرت حروفها! ومن هنا أصبحت الحاجة ماسَّة إلى إعادة إخراج هذا الكتاب بشكل مناسب يخفِّف عن القارئ عناء القراءة في هذا الموضوع الذي لم يحصل على ما يستحقه من اهتمام الباحثين.

وهذه الطبعة التي بين أيدينا لا تفترق كثيرًا في محتواها عن الطبعة السابقة إلا في التدقيق في مراجعة النص، وتصحيح ما به من أخطاء، وإضافة بعض التعليقات في الهوامش، أو إضافة بعض المصادر والمراجع التي تُمَثِّل أهمية خاصة للموضوع.

هذا، وقد رأينا الاكتفاء بالعنوان الرئيس للكتاب، وهو: **«التاريخ السياسي للمعتزلة»** دون العنوان الفرعي، وهو: (حتى نهاية القرن الثالث الهجري)؛ لأن الدَّور السياسي للمعتزلة في حقيقة الأمر لم يَعُدْ له وجودٌ مستقل بعد القرن الثالث الهجري.

والله من وراء القصد

✍ د. عبد الرحمن سالم

مقدمة

(١)

يتناول هذا البحث دراسة فرقة المعتزلة التي ظهرت في أوائل القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) بمدينة البصرة، من حيث إسهامها السياسي في أحداث التاريخ الإسلامي، ومن حيث أفكارها السياسية، وأصول هذه الأفكار.

وقد دُرست المعتزلة -كفرقة كلامية لها ملامحها المتميزة- دراسات عدة، حتى أصبح اسم هذه الفرقة في كثير من الأذهان لا يرتبط إلا بالفلسفة الإسلامية، في حين أن هذه الفرقة -كفرقة نشأت في ظروف سياسية كان يمر بها المجتمع الإسلامي- لا يمكن أن تنعزل عما يحيط بها من ظروف وما يموج به المجتمع الإسلامي حولها من أحداث، وإنَّ نظرة عامة إلى الفرق التي نشأت في تلك الحقبة المبكرة من تاريخ الإسلام لتؤكد أن نشأتها لم تكن دينية بقدر ما كانت سياسية تمخَّضت عنها الأحداث الخطرة التي اضطرمت بها تلك الحقبة، فالخوارج والشيعة والمرجئة كانت كلها فرقًا سياسية، ولم تكن المعتزلة بدعًا بين هذه الفرق. على أنه ينبغي ألا تفوتنا ملاحظة مهمة، وهي أن الدين والسياسة في ذلك العصر البعيد كانا متآزرين، فقد كانت إذن هذه الفرق في تحركاتها السياسية تتسلح بالدين وتتأيد به فيما تذهب إليه من السياسة؛ ومن هنا فإن هذا البحث -على الرغم من أنه يتناول المعتزلة تناولًا سياسيًّا في الأساس- قد يَعْرِض أحيانًا لبعض آرائهم الفلسفية أو الدينية، إذا اتضح أن هناك صلة ما بين هذه الآراء وبين موقف سياسي، عملي أو نظري، لهم.

ولعله من المناسب -قبل الدخول في التعريف المباشر بهذا المبحث- أن نستعرض بإيجاز أهم الجهود التي سبقته وأسهمت في ريادة الطريق إسهامًا مباشرًا أو غير مباشر.

ومن الممكن -مبدئيًا- تقسيم الأبحاث التي تناولت المعتزلة إلىٰ قسمين عريضين:

١- قسم يتناول المعتزلة تناولًا عامًا؛ أي يحاول أن يدرس هذه الفرقة دراسة شاملة، دون التركيز علىٰ جانب معين من الجوانب التي اشتهرت بها هذه الفرقة.
٢- والقسم الثاني يتناول المعتزلة تناولًا متخصِّصًا؛ أي يأخذ أحد جوانبها ويُخضِعه للدراسة المركزة، وقد يمسّ بعضَ الجوانب الأخرىٰ التي تتصل بموضوعه، ولكن دون أن يكون ذلك هدفًا لذاته.

وأبرز أمثلة القسم الأول كتاب: **تاريخ الجهمية والمعتزلة** لجمال الدين القاسمي، **والمعتزلة** لزهدي جار الله.

أما الكتاب الأول فقد خصص مؤلفه القسم الثاني منه لدراسة المعتزلة بصورة عامة وسريعة؛ حيث تناول نشأتهم وبعض أفكارهم واستعرض أطرافًا من تاريخهم، خصوصًا زمن اتساع نفوذهم. وتُعد دراسة المرحوم جمال الدين القاسمي من الدراسات الرائدة في هذا المجال؛ لأنها كتبت في مطالع هذا القرن. وذلك علىٰ الرغم من أنها دراسة سريعة، ولا تثير إلا بعض القضايا العامة، وتُغْفِل كثيرًا من تاريخ هذه الفرقة بمستوياته المختلفة.

وأما الكتاب الثاني -وهو **المعتزلة** للأستاذ زهدي جار الله- فهو في الحقيقة دراسة جادة وشبه شاملة لتاريخ المعتزلة عمومًا حتىٰ منتصف القرن الخامس الهجري. وقد بذل مؤلفه جهدًا مشكورًا في جمع أطراف الموضوع ليكوّن بناءً متكاملًا لفرقة المعتزلة. لكن الملاحظة الأساسية علىٰ هذا الكتاب أن مؤلِّفه عالج فيه موضوعات يضيق عنها مؤلَّف واحد، ولا تتسع لها إلا مؤلفات عدة؛ فمن غير اليسير أن يعرض الباحث لنشأة المعتزلة وأصولهم الفكرية وفرقهم المختلفة التي بلغت زهاء العشرين، ولتراجم بعض أعلامهم، ثم لبعض جوانب تاريخهم السياسي والفلسفي والأدبي، ثم يتتبع هذا التاريخ إلىٰ ما بعد القرن الرابع

الهجري ... إن هذه الموضوعات لا يفي بها بحث واحد، ولن يجد الباحث بُدًا في هذا الحالة من أن ينحو نَحْوَ الدراسة التسجيلية في أحيان كثيرة، دون تتبع المشاكل وتقصّي جوانبها المختلفة. وعذر الباحث هنا هو ترامي أطراف موضوعه. على أن هذا النوع من الأبحاث يؤدي خدمة طيبة للباحثين في أنه يتيح لهم تكوين فكرة عامة وصحيحة عن الموضوع المعالَج، مما يسهّل أمامهم طريق البحث المتخصّص في أحد جوانبه.

أما القسم الثاني الذي يتناول المعتزلة تناولًا متخصّصًا فهو يدور في ثلاثة اتجاهات: اتجاه فلسفي، واتجاه أدبي، واتجاه سياسي.

أما الاتجاه الفلسفي -أو الكلامي- فقد استأثر بمعظم الأبحاث التي تصدَّت لدراسة المعتزلة، وليس من الضروري هنا استعراض هذه الأبحاث، لكن تجدر الإشارة إلى البحث الذي كتبه المرحوم الدكتور علي سامي النشار عن المعتزلة في الجزء الأول من كتابه «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، فقد تعرَّضَ خلاله لبعض جوانب الفكر السياسي عندهم وما ارتبط بها أحيانًا من مواقف عملية، وقد أفدنا من ملاحظات الدكتور النشار في غير موضع من هذا البحث.

وأما الاتجاه الأدبي عند المعتزلة فقد أفرد له أستاذنا المرحوم الدكتور عبد الحكيم بليغ بحثًا بعنوان «أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري». وقد قدم له بمقدمة مسهبة عن المعتزلة ودورهم في خدمة الفكر الإسلامي، كما عكست الدراسة الأدبية الصميمة جوانب متعددة من إسهام المعتزلة فكريًا وسياسيًا على مسرح الحياة الإسلامية.

يبقى الاتجاه السياسي بين الاتجاهات التي تدور حولها الأبحاث المتخصصة. والحق أن هذا الاتجاه لم يظفر حتى الآن بما يستحقه من اهتمام، وإن كانت قد قدمت بعض الجهود التي حاولت أن ترتاد هذا الميدان من ميادين النشاط الاعتزالي، ولعل أسبق هذه الجهود وأجدرها بالإشارة ذلك البحث القيم الذي كتبه المرحوم أحمد أمين في الجزء الثالث من كتابه «ضحى الإسلام» عن المعتزلة، فقد حظي الجانب السياسي فيه باهتمام طيب، حيث تناول بعض آراء المعتزلة في الشؤون السياسية، وعرض لقضية خلق القرآن من الوجهة السياسية

مشيرًا بذلك إلى فترة الاستبداد السياسي في تاريخ المعتزلة . . . والحق أن بحث الأستاذ أحمد أمين يُعَدُّ رائدًا في هذا الموضوع، فقد لفت الأنظار إلى أهمية هذا الجانب في تاريخ المعتزلة. أما الملاحظات الأساسية على هذا البحث فيمكن إجمالها فيما يلي:

١- أنه ركّز على بعض الجوانب في تاريخ المعتزلة السياسي دون بعضها الآخر، فقد استأثرت بالنصيب الأكبر من اهتمامه تلك الفترة التي تمثل استبداد المعتزلة (في خلافة المأمون والمعتصم والواثق). ولهذا حظيت محنة خلق القرآن بذلك الاهتمام الواضح في بحثه، وهذا حسن، ولكن كانت هناك جوانب أخرى أكثر غموضًا في تاريخ المعتزلة، وكانت في حاجة إلى مزيد من البحث وتسليط الأضواء.

٢- أنه اعتمد في معظم بحثه على ما كتبه خصوم المعتزلة لا المعتزلة أنفسهم، وهو معذور في هذا؛ لأن الوقت الذي كتب فيه بحثه لم يشهد إلا أقل القليل من مؤلّفات المعتزلة، فلم يكن أمام الباحث إلا أن يستقي معظم مادته عن المعتزلة من كتابات الخصوم، ومهمة الباحث هنا أشق؛ لأنه يحاول أن يتبين زيف القول من صدقه، ويقطع طريقًا مضنيًا في تمحيص الروايات ومعرفة ما وراءها من حق أو باطل إذا أراد أن تكون أحكامه أقرب إلى الدقة.

٣- أن الفكر السياسي للمعتزلة لم يحظَ بالاهتمام المناسب في هذا البحث، فقد أشار إلى بعض جوانب منه إشاراتٍ متفرقة، مع أن التاريخ العملي للمعتزلة هو انعكاس لفكرهم السياسي، ومن هنا كان ضروريًا أنْ يظفر هذا الفكر بالاهتمام المناسب في مثل هذا البحث.

ومع كل هذا، فإنه يلزم أن نكرر ما سبقت الإشارة إليه من أن هذا البحث رائد في ميدانه، ولعله من أوائل البحوث التي وجهت النظر إلى دراسة هذا الجانب المهم في تاريخ المعتزلة.

وفي هذا الميدان نفسه -ميدان التاريخ السياسي للمعتزلة- ظهرت دراسة متأخرة نسبيًا تنبغي الإشارة إليها لأهميتها، فقد كتب المستشرق الإنجليزي «مونتجومري وات» مقالًا يقع في حوالي خمس عشرة صفحة بعنوان «المواقف

السياسية للمعتزلة»: The Political Attitudes of the Mu'tazila وقد نُشِرَ في عام ١٩٦٣ في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية. وقد أثار (وات) في هذا البحث كثيرًا من القضايا السياسية المهمة كالصلة بين الاعتزال والتجهم، وبين المعتزلة والزيدية، كما عرض لبعض آراء المعتزلة في أحداث التاريخ وبعض مواقفهم العملية وحاول أن يقدم خلال ذلك بعض التفسيرات الجديدة، والملاحظ على بحث الأستاذ «وات» أنه اهتم بإثارة القضايا أكثر من اهتمامه بمحاولة دراستها وإماطة اللثام عنها؛ وذلك راجع -بطبيعة الحال- إلى ما يقتضيه الحيِّز المحدود للمقال من عجلة وإيجاز.

(٢)

بعد هذه الفكرة المختصرة التي تناولت موضوع البحث وجانبًا من الدراسات التي قدمت حوله نأتي الآن إلى نقطة أخرى هي محتويات البحث وطريقة التناول:

يتألف هذا البحث من تمهيد وأربعة أبواب:

ويتناول التمهيد -باختصار- دراسة فرقتين من أهم الفرق التي سبقت المعتزلة ومهّدت لها، وهما: «الغيلانية»، و«الجهمية»، وقد نوقشت في هذا التمهيد أهم الروابط التي ربطت هاتين الفرقتين بالمعتزلة، وهل كانت هذه الروابط من القوة بحيث يمكن القول إن المعتزلة كانت امتدادًا لهما أو لإحداهما؟ كما تضمن التمهيد أيضًا إشارة سريعة لبعض الفرق الأخرى التي سبقت المعتزلة وتشابهت معها في بعض المواقف أو الأفكار، ولكن بدرجة أقل من الفرقتين السابقتين.

وفي الباب الأول نوقش موضوعان أساسيان؛ أولهما: نشأة المعتزلة، والثاني: فكرهم السياسي.

وقد انقسم هذا الباب إلى أربعة فصول:

يتناول الفصل الأول: نشأة المعتزلة وما تنطوي عليه هذه النشأة من ملابسات سياسية، محاولًا أن يتتبع الجذور السياسية الأولى لهذه النشأة، وذلك منذ مقتل عثمان، ذلك الحادث الذي هزَّ المجتمع الإسلامي بعنف، وبدأ بعده عهد الاضطرابات الداخلية وحروب الصحابة في «الجمل»، ثم «صفين» وظهور الشيعة والخوارج ومقتل علي ... إلخ، وكانت تلك الأحداث وراء إثارة ذلك السؤال المهم: ما حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين؟ ومثّلت الاجتهادات التي طرحت للإجابة عن هذا السؤال أساس الاختلاف بين الفرق الإسلامية، ومنها المعتزلة

التي ذهب زعيمها واصل بن عطاء إلى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين: الإيمان والكفر. وعلى هذا، فإن الملابسات التي أحاطت بتقرير أصل المنزلة بين المنزلتين كانت ملابسات سياسية، وهو الأصل الذي أسهم ظهوره في تحديد ملامح المعتزلة كفرقة مستقلة متميزة.

ويتناول الفصل الثاني (من الباب الأول): أصول المعتزلة الخمسة في محاولة لتبيُّن المعاني السياسية التي تنطوي عليها هذه الأصول، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى هذا، فإن مناقشة هذه الأصول لم تتم من الوجهة الكلامية بل من الوجهة السياسية، وقد تبيَّن أن كل هذه الأصول ذات صلة بالسياسة على تفاوت هذه الصلة، بل إن أقل الأصول صلة بالسياسة حسب الظاهر -وهو مبدأ التوحيد- كانت له مظاهره السياسية بعد ذلك في محنة خلق القرآن التي أثيرت في عهود المأمون والمعتصم والواثق.

ويتناول الفصل الثالث: نظرية الحكم أو الإمامة عند المعتزلة. وهو موضوع بالغ الأهمية في الفكر السياسي، وقد كانت للمعتزلة فيه آراء بعضها يغلب عليه طابعهم الخاص في التفكير، وبعضها يشتركون فيه مع بعض الفرق الإسلامية الأخرى، ومن هنا فقد غلبت روح المقارنة على هذا الفصل وذلك بهدف تبيُّن ما أضافه المعتزلة من جديد إلى هذا الموضوع الأساسي في الفكر السياسي الإسلامي.

أما الفصل الرابع والأخير من الباب الأول: فيعرض للاتجاه الشيعي في فكر المعتزلة السياسي، وقد تناول جذور هذا الاتجاه ومفهومه الذي يمكن أن ينطبق على المعتزلة، ومن ثمَّ فقد كان من الضروري تحديد معنيين للتشيع هما: المعنى الاصطلاحي الذي ينطوي في داخله أيضًا على اتجاهات، ثم المعنى البسيط غير الاصطلاحي، وكان من الضروري أيضًا بيان أي المعنيين يمكن أن ينطبق على المعتزلة. وقد عرض هذا الفصل أيضًا لتشيُّع المعتزلة من وجهة نظر المدرستين الشهيرتين: «مدرسة البصرة ومدرسة بغداد»، مبيِّنًا أهم ما بينهما من فروق في ذلك الاتجاه الشيعي. وبتمام هذا الفصل ينتهي الباب الأول.

أما الباب الثاني: فيتناول نشاط المعتزلة السياسي في خلافة الأمويين والعباسيين الأوائل حتى خلافة المأمون. ومن هنا فقد انقسم إلى فصلين:

الفصل الأول عن المعتزلة في خلافة الأمويين: وقد عرض هذا الفصل للموقف العدائي الذي يقفه بعض المعتزلة من الأمويين عمومًا، محاولًا تفسير هذا الموقف في ضوء فكرهم السياسي النظري، وقد تناول هذا الفصل أيضًا بشيء من التفصيل موقف المعتزلة من عمر بن عبد العزيز الذي تأرجحت حوله آراؤهم؛ فبعضهم يهاجمه بعنف، وبعضهم لا يدلي فيه برأي، وبعضهم يثني عليه ويعده استثناء من السابقين عليه، كما تناول أيضًا موقفهم من يزيد بن الوليد، وهو الخليفة الأموي الوحيد الذي أجمعت آراء المعتزلة على موالاته باعتباره واحدًا من أهل العدل والتوحيد بمفهومهم.

أما **الفصل الثاني**: فهو عن موقف المعتزلة من العباسيين الأوائل حتى خلافة المأمون، وقد تعرض هذا الفصل بإيجاز لنشأة الدعوة العباسية وتطورها وموقف المعتزلة منها، ثم تناول موقف العباسيين الأوائل من المعتزلة: هل كان موقف تشجيع وعون، أو حرب واضطهاد، أو موقف حياد؟ وقد حاول هذا الفصل أن يجيب بصفة خاصة عن بعض الأسئلة التي تتعلق بالصلة بين المعتزلة وأبي جعفر المنصور، فعلى الرغم من الصداقة الوطيدة التي ربطت بين شيخ المعتزلة عمرو ابن عبيد وبين المنصور نجد المعتزلة يثورون على المنصور بالاشتراك مع إبراهيم ابن عبد الله بن الحسن، فما تفسير هذه الثورة وما دوافعها؟

ثم يأتي **الباب الثالث**: وهو يتناول تاريخ المعتزلة في ذروة نفوذهم السياسي (١٩٨- ٢٣٢هـ/ ٨١٣- ٨٤٧م). وقد انقسم أيضًا إلى فصلين:

الفصل الأول: عن المعتزلة منذ خلافة المأمون حتى محنة خلق القرآن. وقد تتبع هذا الفصل تاريخ المأمون المذهبي منذ خلافته حتى وفاته، وناقش أهم الأسباب التي دفعت به إلى اعتناق المذهب الاعتزالي، ثم مظاهر هذا المذهب في حياته عمليًّا ونظريًّا.

أما **الفصل الثاني** (من الباب الثالث) فموضوعه: المعتزلة في مرحلة التسلُّط. وقد كانت أهم القضايا التي نوقشت خلاله هي قضية خلق القرآن: مفهوم هذه

القضية، وهل أثارها المعتزلة بدوافع سياسية أو دينية، ثم أسلوب المعتزلة في علاجها وما ترتب عليه من ردود فعل حادة بين جمهور المسلمين، وأخيرًا: الأسباب التي دفعت الخليفة الواثق في أواخر حكمه إلى إبطال إجراءات المحنة، ومناقشة هذه الأسباب.

يبقى الباب الرابع والأخير، وموضوعه: المعتزلة منذ خلافة المتوكل حتى ظهور الأشعري في أواخر القرن الثالث الهجري. وهو فصلان:

تناول **الفصل الأول**: محنة المعتزلة على يد المتوكل: مظاهر هذه المحنة، وأسبابها، ونتائجها. كما أثار أيضًا بعض القضايا الجانبية التي ارتبطت بها، وأهمها اضطهاد المتوكل للعلويين وهدمه قبر الحسين، وذلك في محاولة للوقوف على الجذور المذهبية أو السياسية لهذا العمل.

أما **الفصل الثاني**: فقد تناول وضع المعتزلة بعد خلافة المتوكل حتى نهاية القرن الثالث الهجري محاولًا أن يبرز بصفة خاصة طبيعة العلاقة التي ربطت بينهم وبين الخلافة في تلك الفترة. كما تناول هذا الفصل أيضًا تطور العلاقة بين المعتزلة وبين الشيعة الإمامية في تلك الفترة وتفسير هذا التطور، ثم قيام دولة الشيعة الزيدية باليمن في أواخر القرن الثالث الهجري، واحتضان هذه الدولة لفكر المعتزلة، وأخيرًا تناول هذا الفصل ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري وتأثيره الضخم في الكيان الفكري للمعتزلة؛ ذلك أن الأشعري حارب المعتزلة حربًا مذهبية قاسية انضمت إلى حرب السلطة لهم، فانهار بذلك نفوذ المعتزلة واستقلالهم، ولم تُتَحْ لهم بعد ذلك فرصة لوجودٍ مستقل يمارس تأثيره ونفوذه بدون وصاية خارجية.

هذا ما يتصل بمحتويات البحث وطريقة التناول.

(٢)

أهم المصادر:

لا تتسع هذه المقدمة لتقصّي جميع مصادر البحث والتعليق عليها والموازنة بينها، فلعل الأنسب هنا اختيار نماذج معينة من هذه المصادر تمثل أهمية خاصة، ثم التعليق عليها.

ويمكن -بصفة أساسية- تقسيم هذه المصادر إلى ما يأتي:

١- مصادر اعتزالية، وهي تشمل أيضًا المصادر الزيدية؛ نظرًا لاتفاق الفكرين تقريبًا.

٢- مصادر شيعية.

٣- مصادر سنية.

١- المصادر الاعتزالية:

ظلت المصادر الاعتزالية بعيدة عن متناول الدارسين زمنًا طويلًا؛ نظرًا لما كان يتعرض له الفكر الاعتزالي من ملاحقة واضطهاد، ولم يفلت من أيدي خصوم هذا الفكر إلا كتاب واحد للمعتزلة هو كتاب «**الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**» للخياط «أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان»، من رجال الطبقة الثامنة. ويضاف إليه كتاب «**المنية والأمل**» الذي ألفه أحد علماء الزيدية وهو ابن المرتضى. وقد تناول فيه مُؤَلِّفُهُ طبقات المعتزلة بالتصنيف والترجمة، وكان هذا الكتاب إلى وقت قريب هو المصدر الأساسي الذي يعتمد عليه الباحثون في طبقات المعتزلة وتراجمهم، حتى ظهر في أوائل عام ١٩٧٤ كتاب يُعد المصدر

الأساسي لابن المرتضى، وهو «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، المفكر المعتزلي المشهور (توفي سنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م). وقد اكتشف هذه المخطوطة النادرة وقام بتحقيقها تحقيقًا علميًا جيدًا المرحوم فؤاد سيد. وقد ضمَّ إلى هذا الكتاب قطعة عثر عليها من كتاب «مقالات الإسلاميين» لأحد شيوخ المعتزلة البغداديين، وهو أبو القاسم البلخي. وهذه القطعة بعنوان «ذكر المعتزلة» وقد تناول فيها أبو القاسم نشأة المعتزلة وأصل الكلمة، وأورد تراجم كثيرة من رجال الفرقة. وقد انفرد هذا النص ببعض المعلومات المهمة التي لا توجد في غيره. كما ضم المحقق أيضًا إلى هذا الكتاب ما يعد تكملة لطبقات المعتزلة، ويتمثل ذلك في طبقتين من طبقات المعتزلة لم يدركهما القاضي عبد الجبار، وذكرهما الحاكم أبو السعد -المفكر الزيدي- في كتابه «شرح عيون المسائل»، وهاتان الطبقتان هما: الحادية عشرة، والثانية عشرة.

أما النص الرئيس المهم في هذا الكتاب فهو نص القاضي عبد الجبار بعنوان: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» وهو العنوان الذي آثر المحقق أن تحمله المجموعة بنصوصها الثلاثة. والكتاب -كما يبدو من عنوانه- ينقسم إلى قسمين أساسيين؛ القسم الأول: فضل الاعتزال، وتناول فيه القاضي بعض عقائد المعتزلة، ودافع عنها ورد على المخالفين لها، أما القسم الثاني فهو: طبقات المعتزلة، وقد عرضها القاضي عبد الجبار في عشر طبقات، وأضاف إليها الحاكم طبقتين، وتابعه على ذلك ابن المرتضى في المنية والأمل.

وطبقات المعتزلة كما عرضها القاضي عبد الجبار هي المصدر الوحيد الذي وصل إلينا في موضوعه بقلم معتزلي صميم، وقد امتاز عرض القاضي بتقديم تفصيلات لم تتوفر فيما سجله ابن المرتضى أو الحاكم الزيديَّان، فضلًا عن السبق الزمني الذي يجعل كتاب القاضي أوثق مما تلاه من مؤلفات. وهو لهذا كان المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه البحث في تراجم رجال الاعتزال.

والكتاب الثاني للقاضي عبد الجبار -بين الكتب التي تمثل أهمية خاصة في هذا البحث- هو كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، والمغني موسوعة

ضخمة تتألف من عشرين جزءًا وتتناول أسس العقيدة الاعتزالية تناولًا مسهبًا من وجهة نظر معتزلية خالصة، وقد اكتشفت كتاب المغني منذ سنوات بعثةٌ مصرية إلىٰ اليمن، وتوفر علىٰ تحقيقه طائفة من الأساتذة المتخصصين، والجزء الذي اعتمد عليه هذا البحث اعتمادًا مباشرًا من بين أجزاء كتاب المغني هو الجزء العشرون، وهو يتكون من مجلدين كبيرين خصصهما القاضي لبحث موضوع الإمامة من وجهة نظر المعتزلة، ويعد هذا البحث أوفىٰ بحث كتب في موضوعه عن تلك القضية في الفكر السياسي الإسلامي؛ ولهذا كان اعتمادنا عليه أساسيًا في الفصل الذي عقدناه خاصًا بـ «المعتزلة ونظرية الإمامة». والملاحظة التي نسجلها علىٰ طريقة القاضي في عرضه لهذا الموضوع هي الاستطرادات الكثيرة والتفريعات التي قد تشتت مسار الفكرة أحيانًا، ثم عدم استقامة عبارته في أحيان كثيرة، ولكن يبقىٰ أن هذا البحث الخاص بالإمامة في كتاب المغني هو أوفىٰ وأكمل بحث وصلنا حتىٰ الآن يعرض لهذا الموضوع من وجهة نظر المعتزلة وبقلم معتزلي أصيل.

ثم يأتي الكتاب الثالث للقاضي عبد الجبار، وقد مثَّل أيضًا أهمية خاصة في هذا البحث، وهو كتاب «شرح الأصول الخمسة»، والمقصود بالأصول الخمسة أصول المعتزلة المشهورة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد شرح القاضي عبد الجبار هذه الأصول شرحًا وافيًا وردَّ علىٰ دعاوىٰ المخالفين، وعلىٰ الرغم من أن الطابع الكلامي الخالص يغلب علىٰ تناول القاضي لهذه الأصول فقد استطاع هذا الكتاب أن يخدم موضوع البحث في مواضع عديدة، وأمكن أن يُستشف من وراء عرضه كثير من الصلات التي تربط هذه الأصول بالسياسة، كما أن المنهج الذي اتبعه القاضي في تأييده لآراء المعتزلة بعرض آراء الفرق الأخرىٰ والرد عليها أمكن الاستفادة منه كثيرًا في بعض المقارنات التي أجراها البحث بين آراء المعتزلة ومخالفيهم.

فهذه الكتب الثلاثة للقاضي عبد الجبار (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة -المغني- شرح الأصول الخمسة) تعد مصادر أساسية بالغة الأهمية في هذا

البحث؛ وذلك لأنها أولًا: تمثل انعكاسًا صادقًا لفكر معتزلي صميم، وثانيًا: تتناول مسائل مهمة متنوعة من تراث المعتزلة تتكامل فيما بينها لتقدم صورة وافية عن هذا التراث، فالتراجم احتلت مكانها في «طبقات المعتزلة»، كما أن الأصول الفكرية التي قام عليها مذهب الاعتزال حظيت بنصيبها من الاهتمام في «شرح الأصول الخمسة» وفي «المغني»، بالإضافة إلى أن «المغني» في جزئه العشرين قدّم عرضًا وافيًا للفكر السياسي عند المعتزلة متمثلًا في نظرية الإمامة أو الحكم.

وقبل إنهاء الحديث عن المصادر الاعتزالية وأهميتها في هذا البحث، ينبغي التنويه بالدور الذي تقوم به مؤلفات الجاحظ في تقديم فكر المعتزلة وتاريخهم، وقد كانت «رسائل الجاحظ» على وجه الخصوص مصدرًا زوّدنا بمادة مهمة في مواضع مختلفة من هذا البحث، ومن أمثلة ذلك رسالته في بني أمية التي تُرجمت إلى حدّ كبير عن موقف المعتزلة من الخلافة الأموية في أساسها، ومن أبرز الخلفاء الأمويين، ومثال آخر لذلك هو تلك الرسالة التي تناول فيها الجاحظ قضية خلق القرآن، مدافعًا عن وجهة نظر المعتزلة، ومنددًا بموقف المحدثين الذين كان يمثلهم حينذاك أحمد بن حنبل، وبما شاب هذا الموقف من تناقض فكري. على أن الملاحظة التي ينبغي تسجيلها على «رسائل الجاحظ» أنها تجانب الدقة التاريخية أحيانًا، ويشوب أسلوبها في مواضع مختلفة بعض المبالغة أو التعصب المذهبي، ومن هنا فإن أحكامها يجب أن توضع موضع الاختبار والتمحيص.

فهذه فكرة أساسية مختصرة عن أهمية المصادر الاعتزالية وإسهامها في مادة هذا البحث.

٣- المصادر الشيعية الإمامية:

على الرغم من أن فكر الشيعة الإمامية مبثوث في أثناء المصادر الأخرى سنية أو اعتزالية، فإن الأوثق أن يؤخذ هذا الفكر عن مصادره الأصلية، تجنبًا لِمَظِنَّة التحريف أو المبالغة، والمصدران اللذان اعتمد عليهما البحث في هذه الناحية هما: «فرق الشيعة» لابن النوبختي، و«منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» لابن المطهر الحلّي، أما «فرق الشيعة» فأهميته مقصورة على أنه يقدم فكرة

مختصرة عن هذه الفرق، لكنه لا يخوض كثيرًا في الأسس الفكرية العامة التي يقوم عليها الفكر الإمامي، ومن هنا فإن الطابع التسجيلي يغلب على هذا الكتاب دون الطابع التحليلي، أما «منهاج الكرامة» لابن المطهر فهو يملأ الفراغ الذي تركه كتاب «فرق الشيعة» من هذه الناحية. وقد مثَّل هذا الكتاب أهمية خاصة لهذا البحث للأسباب التالية:

أ- أنه يتناول أركان المذهب الشيعي الإمامي بصفة عامة، ونظرية الإمامة بصفة خاصة، وقد حاول المؤلف خلال عرضه أن يبرهن على وجهة نظره، وأن يتناول الأفكار المخالفة بالرد وبيان ما تنطوي عليه في رأيه من أوجه القصور، ومن ثَمَّ فإنه يصلح أساسًا للمقارنة بين فكر الشيعة الإمامية وبين غيره، وعلى الأخص في نظرية الإمامة.

ب- أنه كتب في مرحلة متأخرة من تطور الفكر الشيعي؛ ولهذا فقد عكس كثيرًا من مظاهر التأثير الاعتزالي في الفكر الشيعي، تلك المظاهر التي بدأت في أواخر القرن الثالث الهجري واستمرت بعد ذلك في القرون التالية، ومن ثَمَّ فإن هذا الكتاب يمثل أهمية خاصة في بيان المدى الذي وصل إليه الاقتباس الشيعي من الفكر الاعتزالي.

ج- ثم إن هناك سببًا خارجيًا يمثل بعض نواحي الأهمية لهذا الكتاب، هو أن ابن تيمية خصَّص كتابه «منهاج السنة النبوية» للرد التفصيلي على أقوال ابن المطهر الحلي والإمامية، وقد بيَّن ابن تيمية في مواطن كثيرة من كتابه ما ورد في نص ابن المطهر مما ليس داخلًا بالأصالة في الفكر الشيعي الإمامي، بل هو مأخوذ من فكر المعتزلة وأصولهم، ومن هنا فإن قراءة نص ابن تيمية مع نص ابن المطهر تعين على إجراء مقارنة بين ثلاث نوعيات من الفكر هي: الفكر الشيعي الإمامي، والفكر المعتزلي، ثم الفكر السني المحافظ.

٢- المصادر السنية:

تتعدد هذه المصادر وتختلف أنواعها بين مصادر خاصة بالفرق ومقالاتها المختلفة، ومصادر خاصة بالتراجم، ومصادر تاريخية عامة:

أما مصادر الفرق فيقف على رأسها في الأهمية بالنسبة إلى هذا البحث كتاب

«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري: فهذا الكتاب يتصف أولًا باهتمامه بإيراد كثير من التفصيلات التي تفيد الباحث كثيرًا، ويتصف ثانيًا بالموضوعية في عرضه لأقوال الفرق المخالفة، وهذا واضح من طريقة عرضه لآراء المعتزلة، ثم إن هذا الكتاب من ناحية ثالثة يعد من أقدم المصادر التي تناولت أقوال الفرق الإسلامية، على أن الملاحظة الأساسية على هذا الكتاب أنه يقدم المادة العلمية في أغلب الأحيان دون محاولة لتحليلها أو التعليق عليها أو المقارنة بين أجزائها، وقد سَدَّ بعض الفراغ في هذا الجانب كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، فقد أخذ من الأشعري موضوعيته وأمانته، وأضاف إلى ذلك منهج التحليل والاستنباط في كثير من الأحيان.

وأما مصادر التراجم فهي عديدة، ولعل أبرزها على المستوى العام كتاب «وفيات الأعيان» لابن خَلِّكان، الذي امتاز بغنى مادته العلمية، ثم امتاز أيضًا بكثير من الإنصاف حين كان يتناول تراجم بعض الأعلام من غير أهل السنة، ومن هنا فقد جاءت تراجمه لبعض رجال المعتزلة، كعمرو بن عبيد وأحمد بن أبي دؤاد، أمينة منصفة إلى حد كبير.

ثم إن هناك مصادر متخصصة في التراجم، أي إنها أدارت حديثها بصورة أساسية حول شخصية واحدة، ومن أكثر هذه المصادر قيمة لهذا البحث كتاب «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» لابن الجوزي، ثم كتاب «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» لابن عساكر، وقد تناول هذان الكتابان بالضرورة جزءًا مهمًّا من تاريخ المعتزلة وسلَّطا عليه كثيرًا من الأضواء.

بقيت بعد ذلك المصادر التاريخية العامة، وهذه المصادر تقدم الإطار العام للصورة التاريخية أو الأرضية التي يتحرك عليها الموضوع، كما تورد بعض التفصيلات المباشرة في بعض الأحيان، ومن الطبيعي أن يكون بين أهم هذه المصادر «تاريخ الأمم والملوك» للطبري، وذلك بما امتاز به من غزارة في المادة ودقة في العرض، بالإضافة إلى قربه من الفترة الزمنية التي يعالجها البحث، وينبغي هنا التنويه أيضًا بصفة خاصة بكتاب «بغداد» لابن طيفور، فقد انفرد

بمعلومات مهمة عن الخليفة المأمون والرجال الذين اتصلوا به، وعن بدايات المحنة وتطورها، فمثّل بذلك قيمة تاريخية خاصة لهذا الموضوع.

بعد هذه المقدمة التي تناولت موضوع البحث باختصار، وأشارت إلى بعض ما سبقه من جهود، واستعرضت محتوياته وأهم مصادره نرجو أن يكون هذا البحث قد نجح في تحقيق بعض أهدافه، وأبرز أهمية الدور التاريخي الذي لعبه المعتزلة على مسرح التاريخ الإسلامي، هذا مع الاقتناع التام بأن البحث ما زال قابلًا للمزيد وأن بعض أحكامه قابلة للمراجعة. فليس بوسع باحث ان يدعي أنه قال الكلمة الأخيرة.

ونحمد الله على ما وفّق وأعان

تمهيد
حول الظروف التي سبقت نشأة المعتزلة ومهدت لها

لا يستطيع دارسٌ للتاريخ السياسي للمعتزلة أن يبدأ دراسته بوضوح وتحديد من غير أن يتناول المقدمات التي سبقت ظهور هذه الفرقة وشكَّلَتْ عاملًا مهمًّا من عوامل تكوينها، وربما فسرت كثيرًا من الأحداث اللاحقة أو ألقت عليها بعض الأضواء التي تُعين على التفسير، لكنّ هذا التناول سيكون موجزًا وبالقدر الضروري لفهم موضوع هذا البحث.

وعلى هذا، فإن التمهيد سيتناول -باختصار وتركيز- دراسة فرقتين تذكر المصادر أنهما أسهمتا بتأثير ملموس في الفكر الاعتزالي، بل إن بعض من كتبوا في نشأة الفرق نسبوا المعتزلة إليهما، وهاتان الفرقتان هما: القدرية، والجهمية؛ فما المقصود بهذين المصطلحين؟ وما الظروف التي نشأت خلالها هاتان الفرقتان؟

القدرية:

أما الفرقة الأولى -وهي القدرية- فقد كانت أسبق ظهورًا من الجهمية، والقدرية مصطلح قصد به هؤلاء الذين ينسبون القدر إلى الإنسان لا إلى الله سبحانه، أو بعبارة أخرى: هؤلاء الذين يرون أن العبد حر الإرادة وأنه خالق فعل نفسه، وليست هناك وراء تصرفاته الاختيارية قوة خارج ذاته تُرغِمه عليها، إنْ فعلًا وإنْ تركًا -وذلك خضوعًا لمنطق الثواب والعقاب، واقتناعًا بفلسفة الجزاء،

وإلا لهدمت هذه الفكرة «ولم تأتِ لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولىٰ بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولىٰ بالذم من المحسن» كما يستشهد هؤلاء من نص منسوب إلىٰ الإمام علي ﷺ[1].

وتجمع المصادر التي بين أيدينا علىٰ أن أول من نادىٰ في الإسلام بفكرة القدر بهذا المفهوم[2] هو معبد بن خالد الجهني الذي نشأ بالبصرة (بالعراق) في حدود النصف الثاني من القرن الأول الهجري، والذي وصف بأنه «تابعي صدوق»[3]، وتحاول المصادر السنية أن تعزو اعتناق معبد للقدر إلىٰ اعتقاده وتأثره برجل يُدعىٰ «سوسن» كان نصرانيًا فأسلم ثم تنصّر[4]، وقد ألقىٰ بأفكاره القدرية إلىٰ معبد الذي آمن بها ودعا إليها، واستطاع أن يُكَوِّن اتجاهًا قدريًا في الإسلام كان عنصر هدم وانشقاق، وتذكر هذه المصادر أيضًا أن الحسن البصري تأثر بمعبد، لكنه لم يلبث أن انخلع من هذا التأثر، ورجع إلىٰ حظيرة السنة[5]، بل إن بعضها يبرِّئ الحسن من القول بالقدر أصلًا «وما كان الحسن ممن يخالف السلف في أنَّ القدر خيره وشره من الله تعالىٰ»[6].

والملاحظة الأولىٰ علىٰ ما تذكره تلك المصادر السنية هي تحاملها الشديد علىٰ معبد لأنه اقتنع بفكرة القدر وحرية الإنسان، وهي الفكرة التي لم تناقش -أو بالأحرىٰ: لم تختلف فيها وجهات النظر- قبل ذلك، فعُد هذا من معبد نوعًا من الجسارة في تناول أمور لم يتناولها السلف هكذا، وبالتالي عد هذا خروجًا عن التقاليد الإسلامية الصحيحة[7]، فلم يكن من هؤلاء إلا أن ينسبوا آراء معبد إلىٰ مصدر غريب عن الإسلام، بُغية شجبها وإظهار تهافتها، وهو الصنيع نفسه الذي سنراه مع الجهمية بعد ذلك، والعجب أن هذه النظرة غير المحايدة اتخذها كثير

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضىٰ، ص ٧.

(٢) قد يحمل القدر مفهومًا مضادًا عند البعض، أي قد يعني الجبر (انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار، ص ١٦٧).

(٣) ميزان الاعتدال للحافظ الذهبي، ج ٣/ص ١٨٣.

(٤) سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص ٢٠١.

(٥) شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، ج ١/ص ١٣٧.

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل ١/٤٧.

(٧) سنرىٰ بعد قليل بواعث إثارة هذا الموضوع علىٰ يد القدرية بهذه الصورة.

من الباحثين المحدثين -عربًا ومستشرقين- مستندًا لهم في محاولة نسبة القول بالقدر في الإسلام إلى التأثر باللاهوت المسيحي، وتوسّعوا في بيان هذا التأثر[1]. وإن كان من المناسب هنا أن نشير إلى أن بعض الأبحاث الحديثة فطنت إلى هذا، وبيّنت أن معبدًا وغيره من دعاة القدر في الإسلام -في هذه المرحلة المبكرة من تاريخه- كانوا صادرين عن منبع إسلامي أصيل[2].

والملاحظة الثانية متعلقة بالحسن البصري؛ حيث يصور في تلك المصادر بأنه تاب عن القول بالقدر أو لم يقل به أصلًا[3]، والذي يظهر أن هؤلاء عزَّ عليهم أن يكون الحسن -بوزنه الضخم في المجتمع الإسلامي- قدريًا، ينسب أفعال العباد إلى أنفسهم، فصوروه كذلك: إما تائبًا نادمًا على قوله بالقدر، راجعًا عنه، وإما متهمًا برأي لم يره وهو منصوص عليه، وانطلاقًا من ذلك وجدنا الشهرستاني يشكك في صحة نسبة رسالة الحسن البصري القدرية إليه، تلك الرسالة التي كتبها إلى عبد الملك بن مروان حين استفسر هذا منه عن حقيقة ما نسب إليه من القول بالقدر، يقول الشهرستاني: لعلها لواصل بن عطاء[4]! مع أن الحقيقة التاريخية ترفض ذلك؛ لأن واصلًا ولد عام ٨٠هـ وتوفي عبد الملك عام ٨٦هـ، فكم كانت سن واصل حين كتب رسالته المزعومة؟

يمكن القول إنَّ معبدًا لم يكن صادرًا عن فكر دخيل في قوله بالقدر، وإن الجو الذي نشأت فيه فكرة القدر في الإسلام جو إسلامي خالص؛ وذلك لأسباب أهمها: أن هذه الفكرة ليست غريبة عن روح الإسلام؛ لأن الإسلام يُحمِّل أتباعه نتيجة أعمالهم، وهذا يعني أن الإنسان يمارس أعماله بإرادته، ثم إن الذين نسب إليهم أنهم نادوا بفكرة القدر في الإسلام كمعبد والحسن البصري تنفسوا هواء

---

(١) «الحسن البصري» لإحسان عباس، ص ١٦٥ (حيث يرى الكاتب أنَّ الاتفاق يكاد يكون تامًا بين الباحثين فيما يتعلق بتأثر نشأة القدر في الإسلام بالآراء المسيحية، وينقل رأيًا لـ «كريمر» يذهب فيه هذا المذهب، ثم يستشهد بالمصادر العربية القديمة التي أشرنا إلى بعضها) وراجع أيضًا: المعتزلة لزهدي جار الله، ص ١٢٥؛ والمذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة، ص ١٨٦.

(٢) د. علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٣١٢.

(٣) انظر مثلًا: الفَرْق بين الفِرَق لعبد القاهر البغدادي، ص ٣٦٣؛ والملل والنحل ١/ ٤٧.

(٤) الملل والنحل ١/ ٤٧.

إسلاميًّا خالصًا ولم تُؤثِّر عنهم أفكار خبيثة ضد الإسلام، أما التقاؤهم ببعض الشخصيات الغريبة عن الإسلام أو ذات الأفكار الدخيلة فإنه لا يعني بالضرورة نقل هذه الأفكار أو التأثر بها، ويضاف إلى ما تقدم أن فكرة القدر أثيرت في ذلك الوقت بالذات -وهو الوقت الذي عاش فيه معبد والحسن وأضرابهما من دعاة القدر- لظروف سياسية، فهذه الفكرة كانت موضع إقرار من المسلمين قبل ذلك، ولم تطرح للنقاش لعدم وجود ما يدعو إلى ذلك، أما في المراحل التالية -إبّان الخلافة الأموية- فقد جدّتْ ظروف سياسية دعت إلى طرح هذه الفكرة للنقاش على نطاق واسع؛ ذلك أن حكام بني أمية كانوا يستغلون فكرة الجبر وحتمية القضاء للإيحاء بأن تصرفاتهم قدر لا محيص عنه، يقول القاضي عبد الجبار رواية عن شيخه أبي علي الجبائي: «ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر ورآهم لا يأتمرون بأمره . . . فقال: لو لم يرني ربي أهلًا لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيّره!»[1]، ويروي القاضي عبد الجبار أيضًا -بهذا الصدد- عن الحسن البصري أنه قال: «إن أقوامًا باتوا وأقلامهم تجري في دماء المسلمين وأموالهم، ثم قالوا: إنما جرت أقلامنا على أقلام الله، كذبوا والله، إن أقلام الله لتجري بالبر والتقوى ولا تجري بالإثم والعدوان. أفَأَكٌ على الله! جهلةٌ بالله! كَذَبَةٌ على الله!»[2]. ويروي صاحب شذرات الذهب أنّ معبدًا وعطاء بن يسار أتيا إلى الحسن البصري فقالا: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك (أي حكام بني أمية) يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال: كذب أعداء الله!»[3]. فهكذا استطاع الأمويون أن يُرَوِّجوا لفكرة القدر وأن يجدوا لها أنصارًا من السواد الأعظم من المسلمين؛ لأن الجمهور يكره الأمور التي تبدو مُحْدثة، كما استطاع الأمويون في الوقت نفسه أن يسفكوا دماء دعاة القدر، وأن يضفوا على تصرفهم صفة الشرعية والغيرة على روح الإسلام.

---

(1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٤٣.

(2) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(3) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ١/١٣٨.

أما داعي القدرية الأول -وهو معبد- فقد اشترك في الثورة التي حمل لواءها عبد الرحمن بن الأشعث ضد جبار بني أمية: الحجاج بن يوسف. ونحن نعرف أن هذه الثورة جذبت تحت لوائها عددًا كبيرًا من القراء والزهاد، وكانت بين صفوفها كتيبة تدعى «كتيبة القراء» تصدر لقيادتها واحد منهم هو جبلة الجُعْفي، وضمت بين جنودها سعيد بن جبير، وعامرًا الشعبي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وغيرهم، وقد انتهت هذه الثورة التي بدأها ابن الأشعث في سنة ٨١هـ بالفشل، وبقتل ابن الأشعث وعدد كبير من رجاله ومنهم معبد الجهني الذي لا تتفق المصادر على التاريخ الدقيق لمقتله، وإن كان من المرجَّح أنه قتل خلال عام ٨٣هـ/ ٧٠٢م، ولم يكن قَتْل معبد بسبب آرائه الدينية، لكنه قتل لسبب سياسي ظاهر هو خروجه مع ابن الأشعث[1].

سبق أنَّ معبدًا التقى بالحسن البصري وأن بعض الروايات تذكر تأثر الحسن به، والراجح أن الحسن البصري لم يتأثر بمعبد في هذا القول؛ فشخصية كشخصية الحسن البصري بلغتْ من النضج مبلغًا، وكانت ذات استقلال فكري واضح، يصعب علينا أن نتصور سرعة تأثرها بالآخرين ومحاكاتها لهم، خصوصًا في قول كان يلاقي تحرجًا زائدًا بين الدوائر التقليدية في المجتمع الإسلامي، والأدق أن يقال: إن الحسن التقى فكريًا مع معبد، وكان كلاهما متأثرًا، لا بمصادر أجنبية، ولكن بنصوص القرآن نفسه وبروح الإسلام، وإنَّ الذي أملى عليهما الظهور بهذا القول في هذا الوقت بالذات هو صف الأمويين واستغلالهم فكرة الجبر في بسط مظالمهم، وهذا ما توضحه حق التوضيح رسالة الحسن البصري التي كتبها إلى عبد الملك بن مروان (في أوثق الأقوال) وذلك حين بعث إليه عبد الملك قائلًا ومتسائلًا: «بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله عن أحد ممن مضى ... فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك والذي به تأخذ: أعن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ؟ أم عن رأي رأيته؟ أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن؟»، فيجيبه الحسن في كلام طويل: «إنه لم يكن أحد

---

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار ١/ ٣١١.

ممن مضى من السلف ينكر هذا القول ولا يجادل فيه؛ لأنهم كانوا على أمر واحد متفقين، ولم يأمروا بشيء منكر ... فذكر -أمير المؤمنين- في قوله الله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ ۝ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٧-٣٨]. وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من المقدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلو أخبارهم، فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا أن يتأخروا، ولما كان لمتقدم أجر فيما عمل، ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل»، ثم يذكر بعد كلام طويل أنه «إنما أحدثنا الكلام فيه (أي في القدر) حين أحدث الناس النكرة له»[1]. فالذي يشير إليه هذا النص المهم أنَّ القول بالقدر نَبَعَ من ظروف المجتمع الإسلامي في تلك الآونة، وأنه لم يثر قبل ذلك لأنه كان قضية مسلمة ليست موضع إنكار ولا جدل.

ذكرنا فيما مضى أن بعض الروايات نَسَبت إلى الحسن رجوعه عن القول بالقدر، ولم نجد ما يحملنا على تصديق هذه الروايات، خصوصًا أن رسالة الحسن السابقة في القدر حافلة بنصوص قرآنية تدل على اقتناع الحسن التام بفكرته؛ لأنها لا تتصادم مع روح الإسلام. كما أننا نجد في مصادرنا روايات تنسب إلى الحسن أنه قال بالقدر، ومصدر هذه الروايات تلاميذ للحسن يضمرون للقدرية البغض والعداوة، ويحز في نفوسهم موافقة الحسن لهم في قولهم بالقدر: «كنا نتمنى أن لو قسم علينا غرام وأن الحسن لم يتكلم بالقدر»، وأهم هؤلاء التلاميذ أيوب السختياني[2]. وقد حفلت حلقة الحسن البصري بالرواد المعجبين بشخصيته وعلمه معًا، واستطاع أن يثير بفكره العقول والقلوب، وأن ينشر في البصرة روحًا فكرية ودينية مفعمة بالحياة، وبين هؤلاء التلاميذ الذين ضمتهم حلقة الحسن: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، اللذان سيكون لهما بعد ذلك شأن، سنفصل القول عنه في موضعه.

---

(١) رسائل العدل والتوحيد، جمعها وقدم لها د. محمد عمارة، ج ١: رسالة الحسن البصري/ص ٨٣ وما بعدها. وقد روى القاضي عبد الجبار أطرافًا من هذه الرسالة في: «فضل الاعتزال»، ص ٢١٥.

(٢) ناقش هذا الموضوع باستفاضة الدكتور إحسان عباس في كتاب «الحسن البصري»، ص ١٦٦ وما بعدها، وانتهى إلى ترجيح أن الحسن قال بالقدر ولم يرجع عنه.

القدرية بالشام:

إلى هذا الحد رأينا كيف نشأ القول بالقدر في العراق، وكانت البصرة بالذات أهم مكان تمهد هذه الفكرة وغذاها، ولكن المصادر تذكر أيضًا أنَّ الشام ضَرَب في هذا الميدان بسهم، بل إن أشهر شخصية قدرية -وهي: غيلان الدمشقي- كانت شامية، وقد بلغ من قوة انتساب هذه الشخصية للقدر أنَّ القدرية تنسب إليها أحيانًا فتسمى «الغيلانية» دون «الحسنية» نسبة إلى الحسن أو «المعبدية» نسبة إلى معبد.

ولم يكن غيلان أول من قال بالقدر في الشام، بل سبقه إلى ذلك شخص يقال له «عمرو المقصوص»، وتذكر بعض المصادر فيما روت عنه من أخبار قليلة أنه استطاع أن يؤثر بفكرته تلك في معاوية الثاني فاعتنقها معاوية، يقول المقدسي عن معاوية هذا: «وكان قدريًّا لأنه أشخص عمرًا المقصوص فعلمه ذلك فدان به وتحققه، فلما بايعه الناس قال للمقصوص: ما ترى؟ قال: إما أن تعتدل وإما أن تعتزل»[1]، فاعتزل معاوية، ولكن الأمويين ألقوا تبعة ذلك على عمرو المقصوص وقالوا له: «أنت أفسدته وعلمته! ثم قتلوا عمرًا هذا قتلة بشعة بأن دفنوه حيًّا»[2].

ورغم ما ينسب إلى عمرو من أنه أول دعاة القدر في الشام فإننا نجد أنفسنا أمام تأثير ضئيل لعمرو هذا في بيئة الشام، أو بعبارة أخرى فإن عمرًا هذا لم ينجح في تكوين مدرسة تدعو لآرائه وتذود عنها، فباستثناء ما يروى من تأثيره في معاوية الثاني لا نلمس له آثارًا واضحة.

أما الشخصية القدرية الأساسية في الشام فهي شخصية غيلان بن مسلم الدمشقي[3] مولى عثمان بن عفان، ولا نريد أن نسترسل مع الروايات الكثيرة -

---

(١) البدء والتاريخ للمقدسي ٦/١٦-١٧.

(٢) المصدر نفسه، والموضع نفسه.

(٣) لم تتفق المصادر على الاسم الكامل لغيلان، فهو مرة: ابن مسلم (كما في المنية والأمل، ص ١٧) ومرة: ابن مروان (كما في الملل والنحل للشهرستاني ١/١٤٦) وثالثة: ابن يونس (كما في شرح العيون، ص ٢٠١)، ولكن يبدو أن اسمه غيلان بن مسلم وكنيته أبو مروان، وفقًا لما يذكره القاضي عبد الجبار في كتابه: «فضل الاعتزال»، ص ٢٢٩. وأيًّا ما كان الاختلاف حول الاسم، فإن المسمى متفق عليه وهو غيلان القدري داعية القدرية الأعظم في الشام.

المتقاربة أحيانًا والمتضاربة أحيانًا أخرى- حول شخصية غيلان ودعوته ونهايته الأليمة على يد هشام بن عبد الملك[1]، ولكنا سنحاول أن نستنتج من دراسة هذه الروايات ومقارنتها بعض النتائج التي تهمنا في هذا التمهيد.

والمصادر التي كتبت عن غيلان تختلف في آرائها حوله تبعًا لاختلاف الأهواء المذهبية لأصحابها، فإن كانت مصادر اعتزالية أو زيدية ردت غيلان إلى أصول إسلامية لا يرقى إليها الشك، وجعلته صاحب دعوة أصيلة في الإسلام وشهيد هذه الدعوة، وإن كانت غير ذلك جعلت منه داعية فكر هدّام دخيل، وردّته إلى أصول غريبة عن الإسلام، ووصمته بأنه منشق خارج عن الطاعة ثائر على الجماعة، فنحن نجد القاضي عبد الجبار في كتابه «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» وابن المرتضى في «المنية والأمل»[2] يذكران أن غيلان تتلمذ على الحسن بن محمد بن الحنفية وأخذ منه المذهب، وأن الحسن هذا لم يكن يختلف عن أبيه محمد بن الحنفية وأخيه -يقصدان أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية أستاذ واصل بن عطاء- إلا في شيء من الإرجاء، ويرويان أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان: «هو حجة الله على أهل الشام!» وذلك أن أهل الشام كانوا جبرية، فليس لهم أمام الله عذر بعد أن بيّن لهم غيلان بطلان فكرة الجبر وتصادمها مع روح الإسلام، ونقرأ في هذه المصادر -الاعتزالية أو الزيدية أيضًا- أن غيلان كتب إلى عمر بن عبد العزيز يشرح له بطلان فكرة الجبر وتنافيها مع عدل الله وحكمته، وأن الإمام يجب أن يكون داعية لأمته إلى صحيح الأفكار، ولا يدفعها إلى المهالك باعتناقها ما يتناقض مع الإسلام الصحيح: «وربما نجت الأمة بالإمام وربما هلكت بالإمام، فانظر أي الإمامين أنت!»، «هل وجدت رشيدًا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ ... أم هل وجدت عدلًا يحمل الناس على الظلم والتظالم؟!». وهنا نجد عمر في تلك الروايات يهتف بغيلان: «أعِنّي على ما أنا فيه!» فيقول له غيلان: «ولِّني بيع الخزائن ورد المظالم» فكان غيلان يبيعها يقول: «تعالوا إلى متاع الخونة! تعالوا إلى متاع الظلمة!»، وكانت تلك العبارات

(1) انظر مثلًا: فضل الاعتزال، ص ٢٢٩ وما بعدها؛ وسرح العيون، ص ١٢٠؛ والعقد الفريد ٢/ ٣٧٧.
(2) فضل الاعتزال، ص ٢٢٩ وما بعدها؛ والمنية والأمل، ص ١٥ وما بعدها.

الجارحة سيًا في مأساة غيلان، حيث سمعها هشام بن عبد الملك، فأقسم ليقتله لو آلت إليه الخلافة، فلما انتهت الخلافة إلىٰ هشام توقع غيلانُ شرًّا، فهرب هو وصاحبه صالح بن سويد -وكان علىٰ مذهبه- إلىٰ أرمينية، ولكن هشامًا لم ينسَ يمينه، فأرسل في طلبهما، ووقع عليهما حكمًا بالإعدام البطيء، مبالغةً في النكاية، فقطع أيديهما وأرجلهما، ثم قال لغيلان -تشفِّيًا ومكرًا- كيف ترىٰ ما صنع بك ربك؟! مشيرًا إلىٰ مذهب الجبر الذي كان غيلان يناهضه، فيجيبه غيلان وهو في تلك الحال: لعن الله من صنع بي هذا، مشيرًا إلىٰ مذهب القدر الذي كان هشام يناهضه، ثم يلتفت إلىٰ الناس ويقول وهو يقصد الأمويين: قاتلهم الله! كم من حق أماتوه، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين الله أعزوه، وكم من عزيز في دين الله أذلوه! فيقول الناس لهشام: قطعت يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه! إنه قد أبكىٰ الناس ونبههم علىٰ ما كانوا عنه غافلين، فيقطع هشام لسانه، وتنتهي حياة غيلان.

هكذا تصور تلك المصادر غيلان: داعية إسلاميًا صميمًا، ناصحًا في دين الله ثائرًا علىٰ الظلم، مُنَزِّهًا لله عما لا يليق، قضىٰ شهيد دعوته، وإمعانًا منها في رسم هذه الصورة لغيلان -صورة الداعية الشهيد- تروي هذه المصادر أن امرأة قريبة من الموضع الذي قتل فيه غيلان قتل ابنها منذ أربعين عامًا، فاعتزلت بعده الحياة، واتخذت المسجد بيتًا، فانتبهت في اليوم الذي قتل فيه غيلان مبتسمة ففطن أهلها أن الجنون قد تكامل بها، فقالت: لقد رأيت عجبًا! ... كأن ابني أتاني وقال: إن الله أحضر أرواح الشهداء لقتل رجل في مكان كذا، فانظروا: هل ترون قتيلًا؟، فسارع أهلها فإذا غيلان يشحط في دمه![1].

لكنا نجد أنفسنا إزاء لون آخر من المصادر -هو المصادر السنية وما تأثر بها- يشكك في عقيدة غيلان، ويردها إلىٰ أصول غير إسلامية، أو مشكوك في صدق إسلامها، ثم يصور غيلان في مناقشاته مع خصومه المذهبيين بصورة المتهزم الذي تقطعه الخصوم، ولا يستطيع أن يقيم علىٰ صحة مذهبه برهانًا ساطعًا، بل تمضي هذه المصادر إلىٰ أبعد من هذا حين تصور غيلان قد رجع عن عقيدته زمنًا،

---

(١) المنية والأمل، ص ١١٧ وفضل الاعتزال، ص ٢٣٣.

وأخيرًا تصف قتله على يد هشام بأنها قتلة زنديق كان لها أهلًا، وفعلها هشام قربى إلى الله وغيرةً على دينه.

وهكذا نجد أنَّ بعض هذه المصادر تذكر أن غيلان تلقى عقيدته القدرية عن معبد[1]، في الوقت الذي تذكر فيه أن معبدًا تلقى عقيدته تلك عن رجل نصراني من أهل العراق، أسلم ثم تنصر، هو سوسن، كما سبق ذكره بصدد الحديث عن معبد، في حين نجد بعضها الآخر يجعل الصلة بين غيلان وسوسن هذا صلة مباشرة لم تأتِ عن طريق معبد، حيث يذكر أن معبدًا وغيلان كليهما أخذا عن سوسن[2]. وفي ميدان الحجاج المذهبي ينقل لنا صاحب «العقد الفريد» هذا المشهد بين غيلان وربيعه، حيث يسأل غيلان ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله أحب أن يعصى؟ فقال له ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله يعصى كرهًا؟ يقول الراوي معقبًا: فكأنما ألقمه حجرًا[3]! فغيلان هنا منهزم قطع بأقل جواب، كما نقرأ أيضًا مناقشة بين غيلان وعمر بن عبد العزيز موضوعها القدر، ولكن حجَّة عمر في هذه الرواية تقطع غيلان فيعلن توبته أمامه: «والله يا أمير المؤمنين لقد جئتك ضالًا فهديتني، وأعمى فبصرتني، وجاهلًا فعلمتني، والله لا أتكلم في شيء من هذا الأمر أبدًا!»، وتذكر الرواية أنه كفَّ عن القول بالقدر في حياة عمر «فلما مات عمر سال فيه سيل الماء»[4]! أي إنه تاب توبة ارتدَّ بعهدها إلى هرطقته، حتى اشتد ذلك على هشام فصنع به ما صنع، فإذا جئنا إلى قصة مقتله وجدنا رواية مختلفة عن تلك التي ذكرناها آنفًا بهذا الصدد؛ حيث يروي صاحب «العقد الفريد» أنَّ هشامًا أنكر على غيلان خوضه في القدر، وتوعَّده بالنكال إنْ خاض فيه، قائلًا له في كلام: «اتق أولى لك! ودع عنك ما ضره إياك أقرب من نفعه!»[5]،

---

(1) الطبري ٨/ ٢٨٥.

(2) سرح العيون، ص ٢٠١.

(3) العقد الفريد لابن عبد ربه ٢/ ٣٧٢، والمقصود بـ«ربيعة» في هذا الخبر هو: ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ، المعروف بـ«ربيعة الرأي»، كان من فقهاء المدينة، وتوفي سنة ١٣٦هـ راجع ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان، ج ٢/ ص ٢٨٨-٢٩٠.

(4) التنبيه والرد على أهل الأهواء للملطي، ص ١٥٩.

(5) العقد الفريد ٢/ ٣٧٩.

فالذي توحي به هذه الرواية أن هشامًا لم يقبض على غيلان بمجرد توليه الخلافة، شفاءً لحقد قديم في نفسه على غيلان الذي وقع في بني أمية بسوء القول، لكن هشامًا هنا يختلف مع غيلان لأمر ديني لا شخصي، ولا يندفع في توقيع الجزاء على غيلان بل يعطيه المهلة أن يتوب عن بدعته، فلم يفعل غيلان. فالمسؤولية هنا -كما توحي به هذه الرواية- تقع على غيلان نفسه، الذي لجَّ في ضلاله ولم يصغ إلى داعي الهدى . . . وتمضي الرواية قائلة إنَّ غيلان طلب من هشام أن يبعث إليه من يجادله، فإن كانت الغلبة لغيلان أمسك عنه هشام، وإن كانت عليه فلهشام أن ينزل به عقوبته، فبعث هشام إلى الأوزاعي ليجادل غيلان، وهنا نقرأ لونًا طريفًا من الجدل؛ حيث يقول الأوزاعي لغيلان: أسألك عن خمس أو عن ثلاث؟ فيفضل غيلان أن يسأل عن ثلاث! فيقول الأوزاعي: هل علمت أنَّ الله أعان على ما حرم؟ فيقول غيلان: ما علمت (وعظمت عنده!)، فيسأله الأوزاعي: فهل علمت أن الله قضى على ما نهى؟ فيجيبه غيلان: هذه أعظم! ما لي بهذا من علم، فيلقي عليه الأوزاعي سؤاله الثالث: فهل علمت أن الله حال دون ما أمر؟ فقال غيلان: حال دون ما أمر؟ ما علمت! وهنا يصدر الأوزاعي حكمه: هذا مرتاب من أهل الزيغ! فينفذ هشام في غيلان ما يقتضيه حكم الأوزاعي. وهو الإعدام على طريقته: قَطَع يديه ورجليه أولًا، ثم ألقى به في مكان ظاهر، «فاحتوشه الناس يعجبون من عظيم ما أنزل الله به من نقمته!»، ثم قطع هشام لسانه وضرب عنقه![1].

وتعليقنا على هذه المحاكمة -لو صحت- أنها أشبه ما تكون بالمحاكمات الصورية التي يعد فيها الحكم سلفًا، ويكون الهدف منها إضفاء الشرعية على الحكم، وهذا يبدو من لون الأسئلة الملغزة التي واجه بها الأوزاعي غيلان، بل من لهجة التحدي التي افتتح بها الأوزاعي مناقشته: أسألك عن خمس أو عن ثلاث؟! والذي يرجّح ذلك أن هشامًا نفسه قال للأوزاعي بعد نفاذ الحكم في غيلان: «قد قلت يا أبا عمرو ففسِّرْ! فقال: نعم، قضى على ما نهى عنه، نهى آدم عن أكل الشجرة وقضى عليه بأكلها، وحال دون ما أمر، أمر إبليس بالسجود

---

(١) سرح العيون، ص ٢٠٦.

لآدم وحال بينه وبين ذلك، وأعان على ما حرم، حرَّم الميتة وأعان المضطر على أكلها!»، فهشام لم يفهم أسئلة الأوزاعي، وكان على الأوزاعي -خضوعًا لمنطقه- أن يحكم على هشام كذلك بأنه مرتاب من أهل الزيغ!

تباين المصادر -إذن- حول غيلان، تبعًا لتباين الأهواء المذهبية لأصحابها، ورغم هذا التباين فإننا نجدها تجمع على أشياء: أجمعت على أن غيلان دعا بالقدر، واختلفت في مصدر دعوته، وأجمعت على أنه التقى بعمر بن عبد العزيز، واختلفت في نتيجة اللقاء، وأجمعت أنه قتل بيد هشام، واختلفت في تفسير قتله، والذي نطمئن إليه في مضطرب الآراء أن غيلان دعا بالقدر دعوةً كان مصدرها فهمه الذاتي لكتاب الله، وكانت دعوته بسيطة، لا أثر فيها للتفلسف، ولا تحمل طابعًا غريبًا على الإطلاق، ولعل النص الآتي للشريف المرتضى في بيان الظروف التي نشأ فيها هذا الاتجاه يُزَكِّي ما نطمئن إليه، حيث يقول: «اعلم أن أول حالة ظهر فيها الكلام وشاع بين الناس في هذه الشريعة هو أن جماعة ظهر منهم القول بإضافة معاصي العباد إلى الله سبحانه، وكان الحسن بن أبي الحسن البصري ممن نفى ذلك، ووافقه في زمانه جماعة وخلق كثير من العلماء، كلهم ينكرون أن تكون معاصي العباد من الله، منهم: معبد الجهني، وأبو الأسود الدؤلي، ومطرف بن عبد الله، ووهب بن منبه، وقتادة، وعمرو بن دينار، ومكحول الشامي، وغيلان وجماعة كثيرة لا تحصى، ولم يكُ ما وقع من الخلاف حينئذ يتجاوز باب إضافة معاصي العباد إلى الله -سبحانه عن ذلك!- ونفيها عنه، وغيره من هذا الباب: بيان القضاء والقدر وما أشبه؛ فأما الكلام في خلق أفاعيل العباد وفي الاستطاعة وفيما اتصل بذلك وشاكله فإنما حدث بعد دهر طويل ...»[1]، فمدلول هذا النص المهم أن النقاش في القدر في ذلك العهد المتقدم كان نقاشًا بسيطًا خاليًا من التعقيدات الفلسفية، مما يؤكد انبثاقه من البيئة الإسلامية ذاتها.

---

(1) رسائل العدل والتوحيد ١/ ٢٥٧ من رسالة بعنوان: إنقاذ البشر من الجبر والقدر. ويقصد بالقدر هنا ما يرادف مفهوم الجبر لا المفهوم الذي يطلق على المعتزلة ومن نهج نهجهم كغيلان، والملاحظ أنَّ القدر بمعنى الجبر كان يستعمله المعتزلة ومن شاكلهم من القائلين بحرية الإرادة، أما القدر بالمفهوم المضاد -وهو حرية الإرادة- فكان يستعمله خصوم المعتزلة، كلٌّ يحاول أن يجعل خصمه مقصودًا بهذا الأثر الوارد المشكوك في صحته: «القدرية مجوس هذه الأمة».

ولا نستطيع أن نؤكد التقاء غيلان بمعبد، فأحدهما شامي والثاني عراقي، كما أن أحدهما -وهو معبد- قتل في فترة مبكرة نسبيًا، وذلك في ثورة ابن الأشعث، وكان قتله في غضون عام ٨٣هـ، بينما قتل غيلان في أوائل خلافة هشام[١]، ولكن ذلك لا ينفي إمكانية حدوث لقاء بينهما في الفترة الأولى من حياة غيلان، وأيًا ما كان الأمر فإننا أمام احتمال قوي بتأثر غيلان بمعبد وبمدرسة العراق عمومًا، ولا يشترط لجواز وجود التأثر أن يتم لقاء مباشر بين الأشخاص، فإن الأفكار ترحل وتمارس التأثير بينما يبقى أصحابها في مواطنهم لا يبرحون، والذي يرجح ذلك أن انتشار القدر في العراق كان أسبق منه في الشام[٢]، وأن القدر في العراق كان اتجاهًا بيّنًا له مدرسة ونفوذ، ولم يكن كذلك في الشام قبل غيلان.

انتهت حياة غيلان، فهل انتهى مذهبه؟ ليس هنا مكان الإجابة عن هذا السؤال؛ لأن ذلك سيلقي بنا في غمار بحث جديد عن نشأة المعتزلة، وهل ورث هؤلاء دعوة غيلان وتسلموا منه الراية؟ أو بعبارة أخرى: هل كانوا امتدادًا له؟ أو نشأوا نشأة مستقلة؟ إن هذه الأسئلة وسواها ستكون موضع دراسة في الفصل القادم؛ ولهذا أطلنا القول عن غيلان بعض الإطالة لما يمثله من أهمية في تاريخ الاعتزال.

فلنترك الآن غيلان ومدرسته لنناقش مدرسة أخرى تقف على النقيض من هذه المدرسة، وهي ذات صلة أيضًا بموضوع فصلنا القادم، تلك هي مدرسة الجبرية أو الجهمية.

٢- الجهمية:

يطلق هذا المصطلح مرادًا به أولئك الذين يجردون الإنسان من إرادته الحرة، ويذكرون أنه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة ودار

(١) تولى هشام عام ١٠٥هـ/٧٢٤م.

(٢) رغم ما سبق ذكره من ظهور عمرو المقصوص في زمان مبكر بالشام، فإنه كان ظهورًا محدود الأثر كما تقدم.

الفلك»[1]، ومن هنا أطلق عليهم اسم «جبرية»، ويقسّم الشهرستاني الجبرية إلى جبرية خالصة وجبرية متوسطة: «فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلًا ولا قدرة على الفعل أصلًا، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلًا»، ويعد الجهمية أصحاب الجهم بن صفوان جبرية خالصة[2]. وكذلك يرى الشريف المرتضى في رسالته: «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» أنّ مذهب جهم هو أكثر مذاهب الجبرية غلوًّا، حيث يذهب إلى «أن الله خلق فعل العبد وليس للعبد في ذلك فعل ولا صنع»[3]. ومع أن أشهر ما اشتهر به جهم قوله بالجبر، فإنه قد قال بأشياء وافق فيها المعتزلة، كنفي الصفات الأزلية، ونفي الرؤية وخلق القرآن وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع[4]، وسوف يكون لنا عود إلى مناقشة هذه النقطة عند تناولنا للصلة بين التجهم والاعتزال.

تذكر مصادرنا أن الجهم بن صفوان نشأ بسمرقند بخراسان، وقضى جزءًا من حياته بـ «ترمذ»، وأنه تتلمذ على الجعد بن درهم بعد أن التقى به في الكوفة[5]، حيث إن الجعد لجأ إليها بعد هروبه من دمشق خوفًا من الأمويين، وأما الجهم فقد قضى بها فترة من الزمن[6]، والمصادر التي بين أيدينا لم تشر إلى أن الجعد ابن درهم كان جبريًّا، بل إنها أشارت إلى أنه كان معطلًا ينفي صفات الله ويذهب إلى خلق القرآن، وأنّ الجهم تلقى منه هذا القول، ومعنى هذا أننا لا نستطيع إدراج الجعدية -لو صح التعبير- ضمن الجهمية، ولست أدري على أي المصادر اعتمد الأستاذ الشيخ أبو زهرة في دراسته الضافية عن «الإمام زيد»، وعن «المذاهب الإسلامية» في نسبة الجعد إلى الجبر وأنه أول من قال به في الإسلام؟[7]، والمصدر الذي استند إليه في «المذاهب الإسلامية» -وهو شرح

---

(1) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/ ٣١٢.

(2) الملل والنحل ١/ ٨٤-٨٦.

(3) رسائل العدل والتوحيد ١/ ٢٥٧.

(4) الملل والنحل ١/ ٨٦، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣١٢.

(5) ميزان الاعتدال للحافظ الذهبي ١/ ١٨٥.

(6) البداية والنهاية ٩/ ٣٥٠.

(7) «الإمام زيد»، ص ١٤٤ و«المذاهب الإسلامية»، ص ١٧٤.

العيون- يذكر أن الجعد بن درهم «تعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب إليه الجهمية»، وهذا لا يعني أن القول الذي نسب إليه الجهمية -والذي ورد في النص- هو الجبر لا غيره؛ لأن لهم أقوالًا أخرىٰ كما سبق أن ذكرت، ويدل علىٰ ذلك نفس النص الذي استشهد به الأستاذ أبو زهرة حين نمضي في قراءته بعد ذلك مباشرة؛ حيث يقول: «وقيل إن الجعد أخذ ذلك من أبان بن سمعان، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وكان يقول بخلق القرآن». ثم يقول بعد ذلك: «ثم أظهره الجعد بن درهم فقتله خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحىٰ بالكوفة ... أتىٰ به في الوثاق فصلىٰ وخطب ثم قال في آخر خطبته: انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم، فإني أريد اليوم أن أضحي بالجعد بن درهم فإنه يقول: ما كلم الله موسىٰ تكليمًا ولا اتخذ الله إبراهيم خليلًا، تعالىٰ الله عما يقول علوًا كبيرًا، ثم نزل وحزّ رأسه بالسكين بيده، وطفئت نار فتنه إلىٰ أن نشأت في أيام ابن أبي دُوَاد»[1]، فالتهمة التي أدان بها خالدٌ الجعدَ لم تكن الجبر، بل كانت إنكاره صفة الكلام القديم لله تعالىٰ (ويترتب علىٰ ذلك القول بخلق القرآن) وهو ما تجدد بعد ذلك أيام المأمون ومستشاره المعتزلي أحمد بن دُوَّاد، كما يشير إلىٰ ذلك النص.

فالجعد -إذن- لم يكن جبريًا. والذي يكاد يحملنا علىٰ القطع بذلك هذا النص المهم لعبد القاهر البغدادي حيث يقول: «حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة؛ من: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة»[2]. فهو هنا يسلك الجعد في سلك القدرية، ويضعه علىٰ قدم المساواة مع معبد وغيلان، أما تأثر الجهم بالجعد فقد كان في نطاق نفي الصفات عن الله سبحانه، وهو ما أطلق عليه المفكرون المسلمون اسم «التعطيل»، وانطلاقًا من مبدأ التنزيه المطلق

(1) سرح العيون، ص ٢٠٣. وقد ضبط ابنُ خلِّكان كلمة «دُوَاد» بضم الدال المهملة وفتح الواو (وفيات الأعيان ١/ ٩١)، وفي تاج العروس ٢/ ٣٥٠: الدُّوَاد كغُرَاب لعله تشبيهًا بصغار الدود، وهو اسم القاضي الإيادي الجهمي.

(2) الفَرْق بين الفِرَق، ص ١٨-١٩.

ونفي الصفات أو «مبدأ التعطيل» رأينا الجعد يذهب إلىٰ خلق القرآن؛ لأنه ينفي أن لله كلامًا قديمًا، وقد أوَّل الجعد -اتساقًا مع مذهبه- كل آيات الصفات التي وردت في القرآن الكريم، فليس لله تعالىٰ صفة زائدة عن الذات، وقد تأثر الجهم بالجعد في كل هذا، وهو ما اشتهر عند كثير من مفكري الإسلام باسم «مقالة الجهمية»[1]. يقول ابن تيمية: «إنه في أواخر عصر التابعين من أوائل المائة الثانية حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات، وكان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم، فطلبه خالد بن عبد الله القسري فضحىٰ به بواسط ... ثم ظهر بهذا المذهب الجهم بن صفوان، ودخلت فيه بعد ذلك المعتزلة»[2]، ويقول في موضع آخر: «... وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة علىٰ عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق، ودعوا الناس إلىٰ التجهم وإبطال صفات الله تعالىٰ»[3]، فالذي نلاحظه في هذين النصين هو ارتباط التجهم عند ابن تيمية بالتعطيل ونفي الصفات دون الجبر، وربط الجهم في هذه الناحية فقط بالجعد بن درهم، أول من أظهر هذا القول في الإسلام. ويدل علىٰ ذلك أيضًا في كلام ابن تيمية تصريحه في النص الأول بأن المعتزلة دخلت في هذا المذهب، ونحن نعرف أن مذهب المعتزلة أبعد ما يكون عن الجبر، كما أنه في النص الثاني خطا خطوة أبعد، فقد أطلق اسم الجهمية -نفاة الصفات- علىٰ المعتزلة، مشيرًا إلىٰ دورهم فيما عرف في التاريخ باسم «محنة خلق القرآن». ونجد أيضًا إطلاق اسم «التجهم» بهذا المفهوم -مفهوم التعطيل فقط- عند غير ابن تيمية كالبخاري وأحمد ابن حنبل، ولم يكن الهجوم الشديد الذي تعرضت له الجهمية من كثير من العلماء المسلمين بسبب اتجاههم الجبري؛ لأن هذا الاتجاه كان يجد استجابة لدىٰ عدد غير ضئيل من المسلمين، وإنما كان هذا الهجوم منصبًا علىٰ مذهبهم في التعطيل، واتجاههم إلىٰ التأويل العقلي لكثير من آيات الصفات في القرآن الكريم[4].

---

(1) تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي، ص ١٣.

(2) منهاج السنة النبوية ١/ ٢٢.

(3) المصدر نفسه ٢/ ٤١٣.

(4) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي، ص ٢٦.

لا يفوتنا ونحن نتحدث عن الجعد أن نذكر أنه كان مؤدبًا لمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية؛ ولهذا نسب مروان إليه، فقيل: مروان الجعدي[1]. وقد اعتبر بعض الباحثين مروان هذا من معتزلة بني أمية[2]. وهي نقطة نرجو أن نحققها في موضعها، ولكن السؤال الذي تطرحه علينا الآن دراستنا للجعد هو: لماذا أمر هشام بن عبد الملك بقتل الجعد؟ إن الإجابة التي تقدمها مصادرنا بهذا الصدد غير مقنعة، فهل كان أمر هشام بقتل الجعد غيرةً منه على جوهر الدين الصحيح؟ لا نظن ذلك، خصوصًا أن فحوىٰ قول الجعد لا يمس صميم العقيدة؛ لأنه يذهب إلىٰ تنزيه الله عن اتصافه بصفات المخلوقين، هذا فضلًا عن أننا لا نعرف من سيرة هشام غيرةً علىٰ مفاهيم الإسلام الصحيحة أن تُمس، بل غيرة علىٰ عرش بني أمية أن يهتز، وقصة مقتل غيلان برهان علىٰ ذلك؛ فمع أن عمر ابن عبد العزيز كان صادق الغيرة علىٰ دين الله، شديد الحرص علىٰ نقاء مفاهيمه، لا نجده يُقْدِم علىٰ قتل غيلان، بل نجده يناقشه ويستعين به، وذلك في الروايات الاعتزالية، أو ينصحه بالكف عن الخوض في حديث القدر وذلك في الروايات السنية، ثم يتولىٰ هشام فيقتل غيلان بطريقة لا تدل علىٰ رغبة منه في إخراس صوت مبتدع ضالٍّ وإلا لقتله قتلة ينطبق عليها قوله ﷺ: «إذا قتلتم فأحسنوا القتلة»، ولكن هشامًا يقتله قتل متشفٍّ منتقم! وهنا نسترجع نص البغدادي السابق الذي وضع فيه الجعد مع معبد وغيلان في الدعوة إلىٰ القدر، فإذا صح ذلك -ويبدو أنه صحيح- فالراجح أن هشامًا أمر بقتل الجعد لخوضه في حديث ليس في صالح بني أمية الخوض فيه، وهو حديث القدر الذي قدم غيلان وصاحبه صالح حياتهما ثمنًا له علىٰ يد هشام نفسه، أما إذا لم يكن الجعد قد دعا دعوة صريحة جهيرة إلىٰ القدر -كما فعل معبد وغيلان- فالراجح أنه لم يكن علىٰ وفاق مع الأمويين، بل كان ناقمًا عليهم جورهم وعسفهم في الأحكام؛ وعلىٰ ذلك فلا نستطيع قبول الموقف الذي تُبديه كثير من مصادرنا بصدد قتل الجعد -وهو أنه كان قتلًا في الدين ولله- والذي يمثله أصدق تمثيل هذا التعليق الذي نقرؤه

---

(١) النجوم الزاهرة لأبي المحاسن ١/٣٢٢؛ وسرح العيون، ص ٣٠٢.

(٢) فجر الإسلام لأحمد أمين، ص ٢٩٩.

لصاحب «شذرات الذهب» بعد أن يروي مقالة خالد القسري حين قال للمصلين: «انصرفوا وضحوا ... فإني مضحٍّ بالجعد» يعلق قائلًا: «لله ما أعظمها وأقبلها من ضحية!»[1].

تبنَّىٰ مقالة الجعد -كما سبق أن ذكرنا- الجهم بن صفوان، ولكنه أضاف إليها قولًا آخر جديدًا هو الجبر أو نفي الحرية الإنسانية، ويعد الجهم أول رجل في الإسلام -كما سبق أن ذكرنا- يدعو إلىٰ هذا الرأي.

وفي بداية حديثنا عن الجهمية أشرنا إلىٰ التعريف بالجهم إشارة سريعة، وقد قلنا إنه تلقىٰ مقالة التعطيل عن الجعد، وزاد عليها قوله بالجبر، ولا نريد أن نسترسل في تفصيلات تاريخ الجهم ولا في جزئيات أقواله؛ فإن ذلك لا يتصل بما نحن فيه، أما الذي يهمنا الآن بصدد الحديث عن الجهم فهو محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة: ما مفهوم الجبر لدىٰ الجهم؟ وما الدافع الذي حدا به إلىٰ اعتناق فكرته الجبرية؟ هل كانت هذه الفكرة تخدم هدفًا سياسيًّا معيَّنًا؟ ولماذا ثار الجهم مع الحارث ابن سُرَيج -كما تجمع علىٰ ذلك كل مصادرنا- ضد مروان بن محمد وعامله علىٰ خراسان نصر بن سيار، وهي الثورة التي انتهت بمقتل الحارث والجهم كليهما؟ وإذا كان الأمويون جبريِّين وكان جهم جبريًّا، فلماذا يختلفان؟

مع أن كثيرًا من المصادر تذكر أن الجهم كان أول من دعا إلىٰ الجبر في الإسلام، فإن من واجبنا أن نحدد مفهوم هذه العبارة؛ ذلك أننا نقرأ ما يشير إلىٰ أن فكرة الجبر وُجِدت قبل الجهم وكان لها معتنقون، ويدل علىٰ ذلك ما يروىٰ من حديث السارق الذي جيء به إلىٰ عمر بن الخطاب، فاعتذر عن جريمته بالجبر، وأن الإرادة العليا أرغمته علىٰ ذلك فحدَّه عمر حد السرقة، ثم عزَّره بأسواط لما كذب علىٰ الله[2]، وكذلك ما ينسب إلىٰ عبد الله بن عباس من هجومه علىٰ أولئك الذين يقترفون الخطايا، ويلقون التبعة علىٰ القدر، ومن عزمه أنه لو رأىٰ واحدًا منهم لقبض علىٰ حلقه فعصره حتىٰ تخرج روحه منه[3]! ففكرة

---

(1) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ١/١٦٩.
(2) المنية والأمل، ص ٨.
(3) المصدر نفسه، ص ٩.

الجبر -إذن- سبقت الجهم، أما الجديد الذي أضافه إليها الجهم فهو بلوغه بهذه الفكرة مداها الأبعد، أي نفيه الحرية الإنسانية نفيًا مطلقًا، وهذا ما يعنيه بعض العلماء المسلمين حين يقسمون الجبرية إلى مراتب يضعون جهمًا في المقام الأول منها أو ما يسمى بالجبرية الخالصة[1].

ويرى بعض الباحثين المحدثين أن قول الجهم هذا كان ردَّ فعل لتطرف القدرية الذين جعلوا الإنسان خالقًا لأفعاله، وحمَّلوه نتيجة هذه الأفعال، كسبًا أو اكتسابًا[2]. ونضيف إلى ذلك التفسير أنه ربما نظر الجهم إلى الجبر من زاوية التنزيه المطلق لله سبحانه، بينما ينظر القدرية إلى الجبر نظرة عكسيةً باعتباره مضادًّا للتنزيه، فلما كان الجهم من دعاة التنزيه المطلق -مما حمله على نفي الصفات تساميًا بالله عن التشبه بخلقه، كما سبق- فإنه من المحتمل أن يكون قد رأى في حرية الإنسان إخلالاً بهذا التنزيه؛ لأن معنى هذه الحرية أن يقع في ملك الله ما لا يريد، ولعله رأى في ذلك تنافيًا مع جلال الله وسلطانه ... هذا مجرد احتمال، وإنْ كان خصوم الجهم يرون أن التنزيه الحقيقي لله ألا يضطر عباده إلى أعمال، ثم يحمِّلهم نتيجتها؛ لأن هذا جور لا يليق بعدل الله وحكمته.

هل كانت عقيدة الجهم في الجبر، ودعوته إليها، تخدم هدفًا سياسيًّا خاصًّا لديه؟ ربما جاز لنا أن نجيب بالإيجاب لو أن الجهم كان على وفاق مع الأمويين، إذن لقلنا إنه اعتنق المذهب الذي يرضي هوى أوليائه. ولكننا نقرأ أنه كان يهاجم الأمويين، وسنذكر بعد قليل اشتراكه في ثورة الحارث بن سريج، وهذا يجعلنا نرجح أن الجهم كان يصدر في عقيدته تلك عن اقتناع خاص ولم يعتنقها لمآرب أخرى بعيدة عن التصور الأسمى للإله من وجهه نظره هو، بغض النظر عن صواب هذا التصور أو خطئه من وجهة نظر غيره.

وهنا نأتي إلى السؤال الأهم، وهو: لماذا ثار الجهم ضد الأمويين مع الحارث بن سريج؟ ويجمُل بنا قبل الإجابة عن هذا السؤال أن نُلِمَّ إلمامًا سريعًا بظروف ثورة الحارث بن سريج.

---

(1) الملل والنحل ١/ ٨٥-٨٦.

(2) ممن يقول بذلك أستاذنا المرحوم الدكتور عبد الحكيم بلبع في كتابه: «أدب المعتزلة»، ص ١٢٠.

تروي مصادرنا التاريخية أن ثورة الحارث بدأت سنة ١١٦هـ/ ٧٣٤م في خراسان حين أعلن خروجه على الطاعة بخلع هشام بن عبد الملك، وقد كان الحارث عظيم الأزد بخراسان، واستطاع أن يجمع حوله أنصارًا عديدين، فغلب -كما يقول الطبري- «على بلخ والجوزجان والفارياب والطالقان ومرو الروذ»[1]. ويروي أن الحارث بعث إلى والي خراسان رسلًا يسألونه العمل بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، «وعلى الحارث بن سريج يومئذ السواد»[2].

ولكن ثورة الحارث لم تمض في طريق النجاح المنشود، واضطر أخيرًا أن يلجأ إلى بلاد الترك واستمر بها زمنًا طويلًا، حتى كانت خلافة يزيد بن الوليد الذي كتب إلى الحارث كتاب أمان يدعوه فيه إلى العودة إلى بلاد الإسلام، ولكن سير الأمور -بالنسبة إلى الحارث- يتغير حينما يتولى مروان بن محمد خلافة المسلمين، ويطلب نصر بن سيار -والي خراسان حينذاك- من الحارث بن سريج أن يبايع لمروان فيرفض الحارث قائلًا: «إنما أمّنني يزيد بن الوليد، ومروان لا يجيز أمان يزيد فلا آمنه!»، وهكذا يعلن الحارث خروجه على مروان بن محمد، ويحاول نصر بن سيار أن يستميله بتوليته إحدى الولايات ومنحه مبلغًا كبيرًا من المال، فيرفض الحارث بحجة أنه ما خرج لذلك وإنما همُّه العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وكان يقول: «أنا صاحب الرايات السود»[3]. وقد اتخذ الحارثُ الجهمَ بن صفوان كاتبًا -أو وزيرًا- وأمره أن يقرأ على الناس كتابًا في الجوامع والطرقات فيه سيرة الحارث وما يدعو إليه، فكثر حوله الناس، ولا نريد أن ندخل في تفصيلات ثورة الحارث، وما دار من المواقع بينه وبين جيوش نصر حتى لا نخرج عن مسار موضوعنا، ولكنا نذكر أن الجهم قتل في إحدى هذه المواقع، وكان ذلك عام ١٢٨هـ/ ٧٦٤م، أما الحارث فقد التقى بخارج آخر يدعى «الكرماني» واتفقا معًا على حرب نصر، ثم اختلفا فيما بينهما،

---

(١) الطبري ٨/ ٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦، وقد كان السواد شعار الدعوة العباسية التي ظهرت في خراسان في أوائل القرن الثاني الهجري، وكانت تكتسب مزيدًا من الأنصار عامًا بعد عام.

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ٢٦.

وتحاربا، فكانت نهاية الحارث على يد أحد جنود الكرماني الذي كفى نصرًا مؤونة الحارث.

هذه -باختصار شديد- أهم الأحداث في ثورة الحارث، ومع أن مؤرخًا كالطبري يروي أحداث هذه الثورة بإسهاب واستفاضة في مواضع عدة من تاريخه، فإن قارئ هذه الأحداث يفرغ من قراءتها وأسئلة تدور في ذهنه تلتمس الجواب المقنع: ما الدافع الحقيقي لثورة الحارث؟ أهي مطامع شخصية؟ ربما .. أهي رغبة صادقة في إحياء السنن والعمل بكتاب الله كما ادعى الحارث، وتابعه على ادّعائه بعض المؤرخين المحدثين، كجمال الدين القاسمي[1]؟ نشك في هذا؛ لأن خروج الحارث من «دار الإسلام» ولجوءه إلى بلاد الترك -أو ما وصفه ابن كثير بـ «موالاة المشركين»[2]- يلقي ظلًا من الريبة على ادعاء النوايا الحسنة. ولكن الحارث لبس السواد، وكان يقول: «أنا صاحب الرايات السود» فما دلالة هذا التصرف؟ هل نستطيع أن نربط بينه وبين الدعوة العباسية التي نشطت في ذلك الحين في خراسان، لا ندري على وجه التحديد، ولا نجد في مصادرنا ما يجيب عن ذلك، ولكنه مجرد تساؤل، أو ربما: احتمال!

وقد حاولنا معرفة الدوافع وراء ثورة الحارث لعل ذلك يلقي بعض الضوء -تبعًا- على دوافع اشتراك الجهم في هذه الثورة، ويجيب على تساؤلنا السابق: لماذا يثور الجهم -وهو جبري- على الأمويين، وهم جبريون؟ وقد حاول بعض المحدثين رد هذه الثورة إلى أسباب غير مذهبية؛ حيث رأى أن موقف الأمويين الذي كان يرفض الاعتراف بإسلام الموالي من أهل بلاد فارس وخراسان، بحجة عدم صدق إسلامهم، وما يترتب على ذلك الموقف من استمرار تحصيلهم الجزية من هؤلاء الموالي.. هذا الموقف هو الذي حدا بالجهم إلى الاشتراك في الثورة، وأن الجهم كان يرى أن ترجئ الحكم على إسلام هؤلاء إلى الخالق يوم القيامة[3]، ولكن لنا أن نذكر أن الجهم لم يكن أصلًا في الثورة وإنما كان تابعًا

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٨.

(٢) البداية والنهاية ٢٦/١٠.

(٣) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، د. محمد عمارة، ص ٢٨-٢٩.

أو داعية، يدعو للحارث بن سريج، وكان الحارث عربيًا صميمًا، كان عظيم الأزد بخراسان، فهل نسحب هذا الحكم الخاص بالجهم على الثورة كلها بحيث نقول: إنها ثورة موالٍ ضد عسف الأمويين؟ وإذا لم نستطع تعميم الحكم فهل وعد الحارثُ الجهمَ وغيرَه من الموالي برفع الظلم عنهم بعد نجاح ثورته؟ لا نجد من مصادرنا تعرضًا لذلك، ثم إن الجهم كان مرجئًا أيضًا[1]. وقد رأى صاحب هذا الرأي أن الجهم استغل الإرجاء هنا لصالحه، فرأى أن نترك الحكم على عقائد هؤلاء الموالي ونرجئه إلى الخالق يوم القيامة[2]، وقد يكون هذا مقبولًا لو أن الجهم اكتفى بهذا المطلب ولم يشترك في الثورة اشتراكًا عمليًا، ولكن الجهم باشتراكه في الثورة تناقض مع مذهبه وحكم على الأمويين حكمًا عاجلًا دنيويًا بالخطأ، ورفع في وجههم السيف تعبيرًا عن كامل اقتناعه بهذا الحكم. لماذا لم يرجئ ذلك أيضًا إلى الخالق يوم القيامة؟!

إننا في حدود المادة المتاحة لنا حاليًا نجد أنفسنا حقيقة إزاء موقف من الجهم يصعب تفسيره تفسيرًا ينسجم مع مقتضيات مذهبه!



وبعد: فلقد قدمنا بهذه المقدمة الضرورية عن القدرية والجهمية لنرى إلى أي حد أسهمتا في نشأة المعتزلة، وربما جاز لنا أن نتساءل: وأين الفرق الأخرى؟ ألم يكن بين بعضها وبين المعتزلة وشائج؟ وحتى ما لم تربطه منها بالمعتزلة وشيجة، ألم يكن للمعتزلة منها موقف ما، قد يزيده وضوحًا تناول هذه الفرقة أو تلك بالدراسة؟ وهذا سؤال مشروع، فالخوارج تشابهت بعض مبادئهم مع بعض مبادئ المعتزلة، والشيعة الزيدية لم يختلفوا مع المعتزلة إلا في مسألة الإمامة، والمنزلة بين المنزلتين، والمرجئة –وإن لم تربطهم بالمعتزلة صلات قربى– كانوا طرفًا في الفرق التي اختلفت حول مرتكب الكبيرة وتمخّض اختلافها عن نشأة المعتزلة، هذا صحيح. ولكنا نجيب عن ذلك:

أولًا: بأن تناولنا لهذه الفرق بالدراسة تناولًا مستقلًا يخرج بهذا البحث عن

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/١٩٧.

(٢) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٢٦.

مرماه، وهو دراسة التاريخ السياسي للمعتزلة، إلى دراسة لنشأة الفرق والأحزاب السياسية الإسلامية، وهو لزوم ما لا يلزم.

ونجيب ثانيًا: بأن هذه الفرق لم تُنسب إلى المعتزلة، وإن اتفقت معها في بعض المبادئ، فدراستنا لها في هذا التمهيد لا تعتبر تقديمًا أساسيًا لدراسة عن المعتزلة، أما القدرية والجهمية فقد نسبنا إلى المعتزلة -أو بعبارة أخرى: نسبت المعتزلة إليهما، بغض النظر عن صحة هذه النسبة أو خطئها، بل إن بعض الباحثين ذكر أن القدرية والجهمية ذابتا في المعتزلة وأن المعتزلة كانت الوريث لهما.

ولكن يلزمنا أن نشير إلى شدة الارتباط بين الزيدية من الشيعة وبين المعتزلة، ومع ذلك لم نرَ ضرورة لدراسة هذه الفرقة الآن؛ لأن هذا الارتباط سيتضح في وقت متأخر، ولأننا سنتناول ذلك في مناسباته المتعددة في فصول هذا البحث، حيث تكون الدراسة في مكانها الملائم؛ ذلك أن الزيدية فرقة لم تظهر ثم تترك المسرح أو ينكمش تأثيرها، كما هو الحال في فرقتينا، بل إنها ظلت تمارس سلطانها الفكري بل والعملي، بعد أفول شمس المعتزلة وإلى يومنا هذا.

والآن نعيد هذا السؤال: هل صحيح أن القدرية والجهمية غابتا عن مسرح الحياة الإسلامية لتقوم على أنقاضهما المعتزلة، وأن المعتزلة كانت إحياء لهما في ثوب جديد؟ أو نكتفي بالقول بأن هاتين الفرقتين كانتا تمهيدًا للمعتزلة مع وجود وجوه أساسية للخلاف لا يمكن تجاهلها؟

نرجو أن نجيب عن هذه الأسئلة في الفصل التالي.

الباب الأول

«نشأة المعتزلة وفكرهم السياسي»

الفصل الأول
نشأة المعتزلة وعلاقتها بالسياسة

لم يتعرض مصدر من مصادر الفرق الإسلامية[1] لنشأة المعتزلة، والسر في تسميتهم بذلك من غير أن يذكر -تصريحًا أو تلميحًا- تلك القصة المشهورة التي لعب واصل بن عطاء فيها دور البطل بالاشتراك مع الحسن البصري، فبينما كان الحسن البصري جالسًا كعادته في مسجد البصرة بين حلقته المعهودة يلقي درسه إذ دخل عليه رجل فقال: «يا إمام الدين، لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنَّا واصل. فسمي هو وأصحابه معتزلة»[2].

هذه هي القصة الشائعة التي تتناقلها معظم المصادر حول المناسبة التي

---

(١) انظر مثلًا: المنية والأمل، ص ١٢ ومعجم الأدباء لياقوت ١٨/ ٢٤٦، والنجوم الزاهرة ١/ ٢١٤.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٨.

تمخضت عن ظهور المعتزلة فرقة مستقلة محددة الملامح، وهذه الرواية تثير أمامنا التساؤلين الآتيين؛ أولًا: لماذا أطلق على «المعتزلة» هذا الاسم؟ وثانيًا: هل نشأ الاعتزال نشأة فجائية كما يوحي به ظاهر الرواية السابقة؟

فيما يتعلق بالسؤال الأول الخاص بسر التسمية فقد قُدِّمَتْ تفسيرات عدة، تمثل رواية الشهرستاني السابقة واحدًا منها، فمدلولها أن اسم «المعتزلة» مصدره اعتزال واصل للحسن، فهذه الرواية إذن -وهي الرواية الشائعة- تفسر إطلاق الاسم تفسيرًا حسيًّا وهو اعتزال من سارية إلى أخرى نشأ عنه اعتزال معنوي أو تكوين فرقة جديدة، وتربط الرواية ذلك بواصل بن عطاء، لكن هناك بعض المصادر التي قدمت تفسيرات أخرى، فعبد القاهر البغدادي -رغم إشارته لرواية اعتزال واصل للحسن- يذكر ما يفيد أن إطلاق هذا الاسم على المعتزلة كان إطلاقًا معنويًّا لا حسيًّا؛ ذلك أن واصل بن عطاء حين حكم على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين خرج عن قول جميع الفرق المتقدمة التي يتراوح حكمها عليه بين الإيمان كما يقول المرجئة، أو الكفر كما يقول الخوارج، أو الفسق كما يقول الحسن البصري، وقد انضم إلى واصل عمرو بن عبيد في هذا الرأي، فقال الناس فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة[1]، فالاعتزال عند البغدادي لا يعني مجرد الانتقال من سارية إلى أخرى، لكنه يعني الخروج عن إجماع الأمة، وهذا الرأي الذي قرره البغدادي لا يكاد يختلف عما قرره ابن خَلِّكان حين قال: «لما ظهر الاختلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر وقالت الجماعة بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر خرج واصل بن عطاء عن الفريقين، وقال: إن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، منزلة بين المنزلتين»[2].

هذا الرأي في تحديد معنى الاعتزال يدفعنا إلى تناول رأي آخر يناقضه تمامًا، ومصدره بالطبع مفكرو المعتزلة الذين شقَّ عليهم أن يوصفوا بالخروج على الإجماع والابتداع، فأصروا على أن ما جاؤوا به ليس إلا تصحيحًا للأوضاع وصدورًا بالأمر عن مصدره الصحيح، وهو الإجماع؛ يقول ابن المرتضى عن

(١) الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي، ص ١١٧-١١٨.

(٢) وفيات الأعيان ٦/٨.

واصل بن عطاء: «سمي وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثة»، ويرد على الرأي السابق فيقول: «والمجبرة تزعم أن المعتزلة لما خالفوا الاجماع في ذلك -أي في الفاسق، وهو: مرتكب الكبيرة- سموا معتزلة، قلتُ: لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة»[1]. ويذكر الخياط المعتزلي ما يعد توضيحًا لذلك إذ يقول: «إن واصل ابن عطاء ﷺ لم يُحْدِثْ قولًا لم تكن الأمة تقول به، فكيف يكون قد خرج من الإجماع؟ ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسميه أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه، وأمسك عما اختلفوا فيه»[2].

ويوضح الخياط فكرته هذه في نص طويل مؤداه أن الخوارج قالت في صاحب الكبيرة: هو مع فسقه وفجوره كافر، وقالت المرجئة: هو مع فسقه وفجوره مؤمن، وقال الحسن: هو مع فسقه وفجوره منافق، فوافقهم واصل فيما أجمعوا عليه وهو الفسق والفجور، ورفض ما فوق ذلك؛ لأنه دعوى لا تُقبل إلا ببيِّنة من كتاب أو سنة، أما كفر صاحب الكبيرة فمردود؛ «لأن أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه» وبهذا بطل رأي الخوارج، أما الحكم على صاحب الكبيرة بالنفاق فمردود أيضًا؛ لأن المنافق لا يخلو: إما أن يستر نفاقه وإما أن يظهره، فإن ستر نفاقه فهو مسلم، وإن أظهر كفره استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وذلك لا ينطبق على صاحب الكبيرة، فبطل رأي الحسن، أما الحكم على صاحب الكبيرة بالإيمان فمردود أيضًا؛ لأن المؤمن ولي الله، أما صاحب الكبيرة فقد لعنه الله في القرآن، فبطل قول المرجئة، فصاحب الكبيرة -إذن- ليس بكافر ولا منافق ولا مؤمن، لكنه فاسق فاجر بإجماع الأمة وحكم الله، ثم يختم الخياط مناقشته قائلًا: «فكيف يكون واصل بن عطاء والمعتزلة قد خرجت من الإجماع بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين؟ ولو كان شيء من الدين يعلم صوابه

(١) المنية والأمل، ص ا.

(٢) الانتصار، ص ١١٨.

باضطرارٍ لعلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار»[1].

وفي سياق الحديث عن تسمية المعتزلة -وما يتصل بذلك من النشأة- تجدر الإشارة إلى رأيٍ ذكره الدكتور: أحمد أمين، والمستشرق الإيطالي: نللينو، حول الصلة بين هؤلاء المعتزلة «الكلاميين» ومعتزلة آخرين «سياسيين» كانوا في الصدر الأول، اتخذوا موقفًا حياديًّا من فتنة علي وعائشة وطلحة والزبير أولًا، ثم من فتنة علي ومعاوية ثانيًا، واعتزلوا الفريقين، يذكر المؤرخون من بينهم: عبد الله ابن عمر، وسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، ومحمد بن مسلمة الأنصاري[2]، فيقرر الأستاذ نللينو أن المعتزلة الجدد المتكلمين كانوا في الأصل «استمرارًا في ميدان الفكر والعمل للمعتزلة السياسيين أو العمليين»[3]، ويرى الدكتور أحمد أمين أن إطلاق كلمة معتزلة «على مدرسة واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد كان إحياءً للاسم القديم لا ابتكارًا»[4].

والحق أن هذا الرأي يجعل التشابه اللفظي أساسًا للتشابه الموضوعي، لكن الواقع غير ذلك:

فقد يتشابه الوصفان جدًّا ... وموصوفاهما متباعدان

كما يقول المتنبي.

إن كلمة «معتزلة» بإطلاقها الأول لم تكن تعني أكثر من مدلولها اللغوي القريب، وهو ابتعاد طائفة عن ميدان الصراع أو «اعتزالهم»، لعدم تبيُّن وجه الصواب لهم، أما الكلمة بإطلاقها الثاني فإنها كانت عَلَمًا على مجموعة من الأشخاص يحكمهم نظام فكري مقنَّن، هو أبعد من مجرد اعتزال تلميذ لأستاذه؛ فالصلة -إذن- بين المجموعتين صلة لفظية لا موضوعية، ويؤكد ذلك أن المعتزلة

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٨-١١٩. هذا، ويبسط القاضي عبد الجبار بن أحمد -المفكر المعتزلي- هذه الفكرة بسطًا وافيًا في كتابه: «شرح الأصول الخمسة»، ص ٧١٤ وما بعدها. ويستشهد في كلامه ببيت للصاحب بن عباد يحدد موقف المعتزلة من صاحب الكبيرة إذ يقول:

فالشكل في تشبيهه موافق ... كقولي إجماع وخصمي خارق

(٢) فجر الإسلام، ص ٢٩٥.

(٣) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ١٩١.

(٤) فجر الإسلام، ص ٢٩٠.

الأولين أو من يسمون بالسياسيِّين اعتزلوا الأحداث اعتزالًا كاملًا، أما المعتزلة المتأخرون أو من يسمون بالكلاميين فقد «كانوا في السياسة إيجابيين ... فكانوا يجاهرون بالخروج على الإمام الجائر ... وهم قد أظهروا رأيهم في عليّ ومخالفيه»[1] كما سنتناول ذلك في موضعه، بل إن ما رويناه سابقًا عما دار من نقاش حول مرتكب الكبيرة -أيام فتنة الخوارج- لخير شاهد على صدق ذلك القول؛ فالفتن التي ثارت بين المسلمين في ذلك الزمان جعلت كثيرًا من الناس يتساءلون: من المخطئ؟ ومن المصيب؟ لا شك أنَّ طرفًا بعينه مخطئ، فما حكمه؟ وهكذا قال واصل بالمنزلة بين الإيمان والكفر، فهو قد اتخذ موقفًا مما حوله من أحداث سياسية، والواقع أن تاريخ المعتزلة بعد ذلك يؤكد هذه النظرة؛ ذلك أنهم أسهموا في الأحداث إسهامًا نظريًّا وعمليًّا، كما سيأتي ذلك في موضعه مفصلًا، إن كل ما مضى يؤكد أن الصلة بين المعتزلة الأولين والآخرين صلة غير موضوعية على الإطلاق، ولا يمكن اتخاذ الاتفاق اللفظي أساسًا للاتفاق الموضوعي أو المعنوي.

ويَعْرِض بهذا الصدد رأيٌ للدكتور النشار له صلةٌ بما تقدم، فمع رفضه لرأي «نللينو» و«أحمد أمين» حول صلة المعتزلة المتأخرين بالمعتزلة المتقدمين -وهو ما سبقت مناقشته- نراه يذهب إلى رأي لا يختلف عنه كثيرًا؛ حيث يرى أن أسلاف المعتزلة الحقيقيين هم الذين اعتزلوا الحسن ومعاوية معًا في عام الجماعة ٤١هـ، وذلك بعد تنازل الحسن لمعاوية، فهؤلاء لم يكونوا راضين عن صيرورة الأمر لمعاوية، فزهدوا في الحياة العامة واعتزلوا السياسة، وعكفوا على العلم والعبادة. وكان على رأس هؤلاء: أبو هاشم عبد الله، والحسن (ابنا محمد بن الحنفية)، وقد أطلق على هؤلاء: معتزلة، بالمعنى الفني الاصطلاحي لا المعنى اللغوي، وكان واصل بن عطاء تلميذًا لأحد هؤلاء الجماعة وهو أبو هاشم، وقد كانت الأحداث التي ماج بها المجتمع الإسلامي بعد ذلك وراء عودة هؤلاء إلى السياسة مرة أخرى[2]، والدكتور النشار يعتمد هنا على نصٍّ للملطي يقول فيه:

---

(١) د. ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٧٠.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٤٠٣.

«المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز . . . وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي ﷺ معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس؛ وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة»[1]. لكن السؤال: ألم يشتغل المعتزلة الأسبقون بالعلم والعبادة أيضًا، ويعتزلوا عليًا ومعاوية وجميع أشياعهما؟ فلماذا إذن نعيّن هؤلاء على أنهم أسلاف المعتزلة دون الأولين؟ وإذا كان في الأولين رجل كعبد الله بن عمر لا يصح أن يكون سلفًا لمعتزلتنا؛ لأنه حشوي، فمن أدرانا أنه لم يكن بين معتزلة عام الجماعة رجل كابن عمر يهتم بعلم الرواية فقط دون علم الدراية، ويتقبل كثيرًا من الأحاديث دون محاولة لتمييز صحيحها من زائفها، وهو ما تعنيه كلمة «حشوي»؟ هل وصل إلينا ثبت بأسماء كل هؤلاء «المعتزلة» لنرى من منهم يصلح أن يكون سلفًا لرجال واصل بن عطاء، ومن منهم لا يصلح؟ الذي يبدو لي أن هذا الرأي الذي استند إلى نص الملطي لا يفترق كثيرًا عن سابقه، سوى أنه يحدد هؤلاء بأنهم كانوا من أصحاب «علي»، وأن اعتزالهم كان بعد تنازل الحسن لمعاوية، ومثل هذه الفروق غير جوهرية.

على أن ثمة شيئًا تجدر الإشارة إليه ويثيره نص الملطي، هو أن واصلًا -شيخ المعتزلة وقديمها- تتلمذ على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وتأثر به فعلًا، ولكن هذا التأثر كان تأثرًا بشخص لا تأثرًا بطائفة، أي إنه كان تأثرًا بشخص أبي هاشم نفسه لا بالطائفة التي اعتزلت الحسن ومعاوية عام الجماعة، بدليل أنّ واصلًا اختلف مع الحسن بن محمد بن الحنفية، وكان الحسن واحدًا من هؤلاء؛ فلنا -إذن- أن نعد أبا هاشم سلفًا لواصل على تجوز، لكنا لا نستطيع اعتباره معتزليًا بالمعنى الفني الاصطلاحي؛ لأن هذا المعنى لم يتبلور إلا بتأثير واصل بن عطاء بعد تقريره أصل المنزلة بين المنزلتين، ثم استقرت الأصول الخمسة المعروفة التي تكوّن أركان الاعتزال بمعناه الاصطلاحي، وتلمذة واصل لأبي هاشم تثير أمامنا أيضًا موضوعًا مهمًا هو الصلة بين الاعتزال والتشيع، تلك الصلة التي استمرت وتأصلت حتى بعد اختفاء المعتزلة من مسرح السياسة، وهذا

---

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء، ص ٤٠-٤١.

موضوع ليس مكانه الآن، لكنا أردنا الإشارة إليه هنا، لنكون على ذكر منه عند تناول هذا الموضوع في مكانه.

إن النقطة التي جرت مناقشتها الآن حول أسلاف المعتزلة، وما يتصل بذلك من ظروف نشأتهم، تدفعنا إلى محاولة الإجابة عن السؤال الثاني الذي أثرناه في بداية هذا الفصل، وهو: هل نشأ مذهب الاعتزال «بحركة مسرحية»؟ أو بعبارة أدق: هل كانت نشأتهم مفاجئة ونتيجة لاختلاف واصل مع شيخه ثم اعتزاله عنه، وانتقاله من سارية إلى أخرى؟ أو أنها كانت نشأة تدريجية ظلت تنمو وتتخلق حتى أصبحت في وضع يهيئها للاستقلال والتفرد، وكان خلاف واصل مع أستاذه مجرد سبب فقط لهذا الاستقلال، وليس سببًا للتكوين؟

لا نستطيع تقبل الاحتمال الأول، وهو انبثاق المعتزلة هكذا من دون مقدمات وإن كان كثير من مصادرنا يكاد يذهب إلى هذا الرأي ذهابًا غير مباشر، حين يتناول ظهور المعتزلة فيعزو هذا الظهور إلى اختلاف واصل مع الحسن، ثم يصف واصلًا بأنّه مؤسس الاعتزال[1]. ولكن قلة من مصادرنا -وعلى الأخص الاعتزالية منها- لا تذهب هذا المذهب، بل تضع واصلًا في الطبقة الرابعة من رجال الاعتزال[2]، وهذا يعني أن واصلًا لم يكن منشئ الاعتزال، بل كان حلقة في سلسلة تصعد إلى الخلفاء الراشدين الأربعة، فما حقيقة ذلك؟ وكيف نوفق بين هذين الاتجاهين.

أما المصادر التي تعزو نشأة الاعتزال إلى واصل فمن الممكن أن نتبيّن ما تستند إليه حين نذكر الحقيقة المقررة التالية، وهي أنّ واصلًا أول من قعّد لأصول الاعتزال (وإن كان العَلّاف أول من كتب فيها)[3]. إذن فقد كانت ملامح الاعتزال قبل واصل غير بيّنة تمامًا مما سهّل اختلاط النسبة إلى الاعتزال، وعدم دقتها.

أما المصادر التي تضع واصلًا في الطبقة الرابعة -مع غيلان، وعمرو بن عبيد-

(1) انظر مثلًا: الفَرْق بين الفِرَق، ص ١١٧، ومعجم الأدباء ١٩/٢٤٦، والملل والنحل ١/٤٨.
(2) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، ص ٢١٤، والمنية والأمل، ص ١٧.
(3) قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد للدكتور عبد الكريم عثمان، ص ١٢٨.

وتجعلهم مسبوقين في المذهب بطبقات ثلاث، فلعلها أعمق نظرة من سابقتها، وإن لم توفق إلى التحديد الدقيق للمفاهيم، وخلاصة القضية أن واصلًا -كما سبق- كان أول من أصَّل الاعتزال، ولكنه سُبق على المذهب برجال، كان لهم فضل الريادة، وضعوا لبنات في صرح الاعتزال، على تفاوت بينهم، واستفاد واصل من عملهم وأضاف إليه إضافات ذات بال كادت تغطي على من سبق، مما جعل البعض ينسبون المذهب إليه، ولكني أريد أن أشير إلى منهج الغلو الذي اتبعه النوع الثاني من المصادر، وهي المصادر التي صعدت بسلسلة الاعتزال إلى الخلفاء الأربعة، حيث وضعوهم في الطبقة الأولى من رجال الاعتزال، وتفسير ذلك أنهم أرادوا توثيق مذهبهم وإكسابه وجاهة واحترامًا، فادعوا الخلفاء الأربعة والحسنين ومحمد بن الحنفية وغيرهم، وكل هؤلاء ليسوا معتزلة بالمعنى الاصطلاحي، وقد سلك خصوم المعتزلة -في الرد عليهم- المسلك نفسه فتنازعوا هؤلاء، يذكر عبد القاهر البغدادي في سند مذهب أهل السنة أن أول متكلميهم من الصحابة علي بن أبي طالب الذي ناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة والقدر، ومن متكلميهم من التابعين الحسن البصري[1]. كل فريق إذن يريد أن يوثق مذهبه بشخصيات لا يرقى الشك إلى صدق إسلامها وخلوص عقيدتها، وهنا تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة هي أن مفكري المعتزلة بوضعهم هؤلاء السلف في طبقات المعتزلة قد رووا عنهم من الأحاديث التي نسبت إليهم ما يؤكد أنهم قالوا بالقدر وحرية الإنسان.

فلنغفل -إذن- هؤلاء الذين ذكرهم المعتزلة لتشريف مذهبهم وتوثيقه، ولنلاحظ أن المقدمات الحقيقية للاعتزال تبدأ من بعض رجال الطبقة الثالثة لا كلهم، وأهم هؤلاء أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن، والحسن البصري، ثم غيلان الدمشقي. وهو الذي وضعه مؤرخو طبقات المعتزلة في طبقة واحدة مع واصل هي الرابعة، أما الثلاثة الأول فقد التقى بهم واصل وتتلمذ عليهم، وكانوا -ثلاثتهم- يقولون بالقدر، رغم ما روي من رجوع الحسن البصري عنه، وقد ناقشنا ذلك سابقًا ورجحنا بطلانه، أما غيلان فليس من المؤكد التقاء واصل به،

(١) الفرق بين الفرق، ص ٣٦٣.

لكن ليس من المقطوع به أيضًا أنه لم يقابله، فاللقاء بينهما محتمل[1]. وحتى لو لم يتم فمن المؤكد أن أفكار غيلان، وموقفه، ومقتله، كل ذلك ذهب كل مذهب من أنحاء العالم الإسلامي وبلغ أسماع واصل وتأثر به.

إن ما ذكرناه توًّا من المقدمات الحقيقية للمعتزلة يبرهن على أن الاعتزال لم ينشأ نشأة مفاجئة أو امسرحية بل نشأ نشأة متدرجة حتى وضع واصل لمحاته المميزة، ويفيدنا في هذا المقام ما ذكره الشهرستاني من أن عمرو بن عبيد انضم إلى واصل في قوله بالمنزلة بين المنزلتين، وانشقاقه عن الحسن، وذلك «بعد أن كان موافقًا له -أي لواصل- في القدر وإنكار الصفات»[2]، وهو ما يعنيه أصل العدل وأصل التوحيد عند المعتزلة، فهذا النص يؤكد وجود أسس قوية للفكر الاعتزالي في نفس واصل وعمرو وأتباعهما قبل حادثة الحسن، أما الدور الذي لعبته تلك الحادثة فهو المزيد من التحديد لهؤلاء الذين ينتمون إلى ذلك الفكر، وعلى هذا فلا نستطيع أن نقول إن المنزلة بين المنزلتين هي أولى قواعد المعتزلة ومن أعظم أصولهم -كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[3]-؛ لأن هذا معناه تجاهل المقدمات الأساسية التي أسهمت في بناء الفكر الاعتزالي، وإذا كان لا بدَّ من تحديد أيّ الأصول الاعتزالية أقدم وأهم، فهو في رأينا القول بالقدر، أو ما يندرج تحت أصل العدل بالمفهوم الاعتزالي؛ فالعدل -إذن- أول وأعظم الأصول التي تجمع حولها فكر المعتزلة، ولأمرٍ ما سمي المعتزلة بالعدلية[4].

ورغم ما قررناه الآن من أن المقدمات الحقيقية للمعتزلة تبدأ من بعض رجال الطبقة الثالثة ثم غيلان من الرابعة، فإننا لا نستطيع أن ننسب هؤلاء إلى المعتزلة نسبة حقيقية. ونحن نطبق في ذلك مبدأ المعتزلة أنفسهم الذين قرروا أنه لا يستحق أحد اسم الاعتزال حقيقة «حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1/ 409.

(2) الملل والنحل للشهرستاني 1/ 48.

(3) المعتزلة لزهدي جار الله، ص 20.

(4) المنية والأمل لابن المرتضى، ص 2.

معتزلي»[1]. وإذا كان واصل هو أول من قرر مبدأ المنزلة بين المنزلتين -كما عرفنا- فإن كل من سبقه من هؤلاء لا يستحقون اسم الاعتزال الحقيقي بناء على المبدأ السابق. هذا بالإضافة إلى أن غيلان من بين هؤلاء كان مرجئًا، والإرجاء مبدأ لا تعترف به المعتزلة، كما أن الحسن البصري لم يكن يقول بتخليد أهل الكبائر في النار، وهو ما قرره المعتزلة انطلاقًا من أحد أصولهم وهو: الوعد والوعيد.

نخلص من هذا إلى أن المبدأ الأساسي الذي سوّغ للمعتزلة إضافة هؤلاء إلى مدرستهم هو مبدأ القدر، وهو ما يندرج تحت أصل العدل من أصول المعتزلة الخمسة. فأعمال العباد لم يفرضها الله عليهم تنفيذًا لقدره السابق؛ لأنه لو فعل ثم حاسبهم عليها لكان ظالمًا، ولو لم يحاسبهم عليها لأنهم مسوقون إليها لبطلت فكرة الجزاء، وبهذا نستطيع أن نقول إن المعتزلة كانوا يتغاضون عن بعض أصولهم أحيانًا إلا أصل العدل أو القول بالقدر، فإنهم تمسكوا به إلى أبعد الحدود ودافعوا عنه دفاعًا مستميتًا، وكانوا يكفّرون من يخرج على هذا الأصل، حتى لو اتفق معهم في كل الأصول الأخرى، ومن هنا كفروا «الجهم» وتبرأوا منه ومن أتباعه، مع اتفاقه معهم في بعض المبادئ الأخرى، ومن هنا أيضًا تمسكوا بغيلان ودافعوا عنه، رغم اختلافه معهم في بعض المبادئ الأخرى.

ثم نسأل: وما نصيب الجهمية في بناء الفكر الاعتزالي؟ على الرغم من أن البعض يرى تأثر المعتزلة بالجهمية، بل ربما وراثة هؤلاء للجهمية[2]، فإن هذا الرأي يرفضه فكر الجهمية رفضًا باتًّا، فالجهمية فرقة مختلفة الملامح تمامًا: الجهمية تقول بخلق الله لأفعال العباد، والمعتزلة تكفر من يقول بذلك[3]، والخياط يقدم لنا نصًّا صريحًا يكفر فيه الجهمية، حيث يقول بصدد الرد على ابن الراوندي الذي كتب كتابًا سماه «فضيحة المعتزلة»: «وما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق

(١) الانتصار للخياط، ص ٩٣.

(٢) المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٣٦.

(٣) الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي، ص ٢١٢.

القرآن، ولَيُعهمْ عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم»[1]. وبشر بن المعتمر -رئيس معتزلة بغداد- ينكر انتساب جهم وأتباعه إلى المعتزلة، حيث يقول:

ننفيهم عنا، ولسنا منهمو ... ولا همو منا، ولا نرضاهمو

إمامهم جهم، وما لجهم ... وصحب عمرو، ذي التُّقى والعلم[2]

يقصد عمرو بن عبيد المعتزلي الكبير وصاحب واصل، وحتى في النطاق الذي يبدو أن المعتزلة تأثروا فيه بالجهمية -وهو نطاق التنزيه المطلق لله أو ما يندرج تحت أصل التوحيد- فإننا نجد اختلافًا واضحًا، فالجهمية معطلة تمامًا؛ حيث نفوا أسماء الله وصفاته، أما المعتزلة فإنهم نفوا الصفات؛ لأن تعددها يؤدي إلى تعدد القدماء، ولم ينفوا الأسماء[3]، فهم هنا يعالجون التنزيه من زاوية تختلف عن الزاوية الجهمية.

يدفعنا ذلك إلى أن نتناول -بإيجاز- مسألة إطلاق اسم الجهمية على المعتزلة، لماذا كان هذا الإطلاق إذا نفينا التأثير والتأثر؟ هذا سؤال وارد، والحقيقة -كما تكاد تجمع المصادر- أن إطلاق اسم الجهمية غلب على المعتزلة منذ عهد المأمون، أما لماذا غلب عليهم منذ عهد المأمون بالذات فذلك راجع إلى فتنة خلق القرآن، وهي الفتنة التي كان من ورائها المعتزلة يثيرونها، ويحرضون عليها، بل يشاركون فيها مشاركة عملية، ولما كان خلق القرآن قولًا يشترك فيه الجهم مع المعتزلة، فقد نُسِب المعتزلة إلى هؤلاء لهذا السبب، ولما يثيره اسم الجهمية في نفوس المسلمين من مشاعر الكراهية، نظرًا لقول الجهم بآراء أخرى كفَّره فيها أهل السنة، كقوله بفناء الجنة والنار، وبنفي أسماء الله وصفاته معًا إلى غير ذلك، فاسم الجهمية يثير -بالتداعي- عوامل الامتعاض والنفور لدى خُلَّص المسلمين. يذكر المستشرق مونتجومري وات؛ أن مصطلح الجهمية حينذاك كان يطلق مرادًا به الذم، كما يطلق الآن مصطلح ماركسي وفاشستي بقصد الذم[4]؛

(1) الانتصار، ص ٩٢.

(2) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(3) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٤٨٤.

(4) M. Watt: The Political Attitudes of the Mu'tazila (in J. R. A. S, 1963).

فلما شاع استعماله في المحنة التي أثارت نفوس المسلمين، وهيّجت شعورًا من السخط ضد المعتزلة.

لعلنا بذلك نكون قد أجبنا عن السؤال الذي أثرناه في التمهيد حول وراثة القدرية والجهمية للمعتزلة، وعرفنا أن هناك صلة تربط بين القدرية والمعتزلة دون أن يكون في الأمر وارث ولا موروث، وعرفنا كذلك أن الصلة بين الجهمية والمعتزلة منبتّة تمامًا، وأن لا تأثير ولا تأثر، أما ما يبدو من تشابه ظاهري أحيانًا فليست له جذور فكرية مشتركة يستند إليها تُبرّر وجود الصلة.

ونأتي الآن إلى النقطة الأخيرة والمهمة في فصلنا هذا وهي: المعاني السياسية في نشأة المعتزلة، وقد يكون من المناسب هنا أن نشير إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين من تقسيم الفرق الإسلامية إلى قسمين:

١- فرق سياسية.

٢- فرق اعتقادية.

فالفرق السياسية هي الشيعة والخوارج، أما الفرق الاعتقادية فمنها المرجئة والجبرية والقدرية[1]، وانطلاقًا من هذا المفهوم عينه يحكم بعض الباحثين الآخرين بأن المعتزلة ابتدأت في نشأتها طائفة دينية لا دخل لها في السياسة، على عكس ما كان عليه الخوارج والشيعة[2]، وربما كان ما تقدم في هذا الفصل وفي التمهيد الذي سبقه لا يسمح بتقبل هذا الحكم على عواهنه؛ فالدراسة المتأنية لظروف نشأة الفرق الإسلامية في القرن الأول الهجري وبداية الثاني تؤدي بنا إلى الحكم بأن هذه النشأة كانت متأثرة بالسياسة إلى حد بعيد، أما الخوارج والشيعة فأمرهما بيّن، وخروج الأولين على «علي» و«معاوية»، وما خاضوه من معارك لتأييد أفكارهم السياسية، وتأييد الشيعة لـ«علي» وذريته في أحقيتهم بإمامة المسلمين، وما خاضوه أيضًا من معارك مع الخصوم دفاعًا عن هذه الأفكار ... كل ذلك من الحقائق التاريخية التي لا تحتاج إلى بيان، أما الفرق التي وصفت بأنها اعتقادية فهي التي تحتاج منا إلى إعادة نظر، محاولة لكشف حقيقة نشأتها،

---

(١) ابن حنبل لمحمد أبي زهرة، ص ١١٦.

(٢) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، لحسن إبراهيم حسن، ٢/٥.

وقد كان مقتل عثمان -كما تتفق على ذلك الدراسات القديمة والحديثة- بداية حقيقية لعصر مضطرب بالفتن والأحداث الجسام في حياة الأمة الإسلامية. فقبل ذلك التاريخ كان المسلمون يدًا واحدة على من سواهم، أما بعد مقتل عثمان فقد أصبح بأسهم بينهم، وتوزعت الأمةَ الإسلامية الأهواءُ، وتولى الإمام علي في هذا الظرف الدقيق خلافة المسلمين، فناصره قوم وناهضه آخرون، وحمَّله البعض -ظلمًا- دم عثمان، لحاجة في نفوسهم، ورأينا صحابة رسول الله ﷺ يتقاتلون في «الجمل» ثم «صفين» وسفكت دماء المسلمين بسيوف المسلمين، وقد أذهلت هذه المأساة نفوس عدد من الصحابة، وغُمَّ عليهم الأمر، فالكل صحابة، والكل إسلامهم فوق مستوى الشبهات، ففي أي الجانبين يستقر الحق؟ ولم يجدوا لهذا السؤال المعضل جوابًا مسكتًا، فاعتزلوا قولًا وعملًا، امتثالًا للحديث المأثور عن النبي ﷺ: «ستكون فتن، القاعد فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، ألا فإذا نزلت ووقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه»، فقال رجل: يا رسول الله، ومن لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال: «يعمد إلى سيفه، فيدق على حده بحجر، ثم لينجُ إن استطاع النجاء»[1].

وقد كان في صفين ما كان من حادث التحكيم، وما تلاه من ظهور الخوارج وتكفيرهم عليًا ومعاوية معًا، واعتبارهم قبول «علي» التحكيم تهربًا من حكم القرآن الذي يأمر بقتال الفئة الباغية، وإذعانًا لحكم الإنسان، ورفعوا شعار «لا حكم إلا لله» مستندين إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44][2]. وثار بينهم -في مضطرب تلك الأحداث العاصفة- حديث مرتكب الكبيرة، وحكموا بكفره ويكفر كل من لا يقرهم على مبادئهم، وبمقتضاه كفروا المجتمع الإسلامي كله، ولم يعترفوا بإيمان غيرهم، فأصبح معسكر المسلمين في نظرهم «دار حرب» حلال الدم.

---

(1) المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة، ص ٢٠٠.

(2) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٢٢ وما بعدها. وقد أورد القاضي عبد الجبار شبه الخوارج جميعها ورد عليها، وقال بصدد الرد على الآية المذكورة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ على وجه الاستدلال فهو كافر ... ووجه آخر للرد هو أن الآية وردت في شأن اليهود ولا خلاف في كفر اليهود.

فهذه -إذن- هي الظروف التي ثار فيها حديث مرتكب الكبيرة، وهذا هو الجو الذي عاش فيه واصل حين خرج بمبدأ «المنزلة بين المنزلتين». فقد أصبح موضوع مرتكب الكبيرة -بتأثير تطرف الخوارج الأزارقة- مطروحًا للنقاش في كثير من حلقات الدرس في أنحاء العالم الإسلامي، ومن بين هذه الحلقات حلقة الحسن البصري بمدينة البصرة، وهي التي تعنينا في هذا المقام، فقد أعلن فيها واصل مبدأه الجديد، يقول عبد القاهر البغدادي: «كان واصل من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق»[1]، وبعد أن يحكي أقوال هذه الفرق يقول: «خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر»[2]. وقد اعتبر البعض انشقاق واصل هذا ميلادًا للمعتزلة، لكننا ناقشنا ذلك فيما مضى، وبيَّنَّا أن ذلك لم يكن ميلادًا لهذه الفرقة، بل كان خطوة نحو تحديد ملامح الاعتزال.

هذا المبدأ الواصلي إذن -وهو المنزلة بين المنزلتين- كان ردًّا على حكم الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة، وعلى اعتبارهم أن دار المسلمين دار حرب، وقد روى الخياط وجهة نظر واصل في عدم الحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر وذلك حيث يقول: «قال واصل للخوارج: وجدتُ أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن، كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه؛ لأن الحكم يتبع الاسم، كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة في القرآن على ضربين: قال الله ﷻ: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩] ... الآية، فهذا حكم الله في أهل الكتاب. وهو زائل عن صاحب الكبيرة، وقال: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤] فهذا حكم الله في مشركي العرب، وفي كل كافر سوى أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب

---

(١) الفرق بين الفرق، ص ١١٧.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الكبيرة. ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة»[1].

هذا هو موقف واصل من رأي الخوارج، وقد اتخذ المرجئة موقفًا مغايرًا حين حكموا على صاحب الكبيرة بالإيمان باعتبار الظاهر، أما حقيقة أمره فترجأ إلى الله، وحكم عليه الحسن البصري بالنفاق، وهذا معناه أن هذه الفرق كونت آراءها واتجاهاتها تحت مؤثرات سياسية لا يمكن إنكارها.

ولكن لسائل أن يعترض: إن المعتزلة لم تنشأ نشأة حقيقية بخروج واصل على الحسن، فإذا حُمِّلَت هذه الحادثة الجزئية -وهي اعتزال واصل للحسن وذهابه إلى المنزلة بين المنزلتين-إذا حُمِّلَت معنًى سياسيًا، فهل يمكن القول إن جذور المعتزلة الأولى -المتمثلة في القدرية- كانت تحمل المعنى نفسه؟ والجواب: نعم، فقد كانت تحمل معاني سياسية واضحة بالإضافة إلى ما تحمله من معانٍ أخرى كإقرار فكرة الجزاء، ومبدأ الحرية الإنسانية، وقد ذكرنا سابقًا أن بعض الحكام كان يستغل فكرة الجبر لسفك الدم ونهب المال حين يقول: إنما تجري أعمالنا على قدر الله! وقد رد الحسن البصري على معبد الجهني وعطاء بن يسار، حينما سألاه في ذلك، قائلًا: «كذب أعداء الله»[2]. وروينا ما قاله هشام لغيلان بعد أن قطع يديه ورجليه: ما ترى ما صنع الله بك؟ فأجابه غيلان: لعن الله من صنع بي هذا!

معنى ذلك أن المعتزلة على تطور نشأتها -ابتداء من القدرية إلى أن أصبحت مذهبًا مستقلًا- لم تنفصل عن السياسة، بل كانت السياسة عاملًا مهمًا في تغذية أفكارها، وبلورة أصولها.

ولكن قد يكون وفاءً لجوانب هذه الفكرة أن نذكر أنه بالرغم من الطابع السياسي الواضح في نشأة الفرق الإسلامية الأولى جميعها فإن مضي الزمن بها جعل بعضها يوغل في مسائل كلامية بحتة وتفريعات دقيقة، بينما ظل البعض الآخر متمسكًا بغلبة الجانب السياسي عليه، وإن لم يعزف تمامًا عن مباحث

(١) الانتصار، ص ١١٨.

(٢) شذرات الذهب ١/ ٢١٠.

الكلام، وقد كانت المعتزلة من النوع الأول الذي اتجهت به عوامل التطور التي كانت تمر بها الأمة الإسلامية إلىٰ تناول أمور فلسفية بحتة لم يتناولها رجال المذهب الأولون ولا كانت بهم حاجة إلىٰ ذلك. وهكذا أصبحنا نقرأ عن «الطفرة»[1] و«التولد»[2] و«الاستطاعة» هل هي قبل الفعل أو معه؟ و«اللطف»[3]، وغير ذلك من الأبحاث المبتكرة التي لم يثرها الأولون، ولعله لهذا السبب حَكَم البعض علىٰ المعتزلة بأنها إحدىٰ الفرق الاعتقادية أو الكلامية البحتة، متناسيًا ما أحاط بنشأتها من ملابسات سياسية ظاهرة، ثم ما استمر معها أيضًا من مشاركة سياسية -نظرية وعملية- في الأحداث المحيطة، وهو ما سنتناوله تناولًا خاصًا في الفصول التالية إن شاء الله.

وقد يكون من المناسب هنا أن نشير إلىٰ أن الاتجاه الكلامي الفلسفي المتعمق تحدد لدىٰ المعتزلة بوضوح بدءًا برجال الطبقة السادسة، وعلىٰ رأسهم أبو الهذيل العلّاف والنظّام وبشر بن المعتمر، يذكر صاحب المنية والأمل أن إبراهيم النظّام لقي بالكوفة هشام بن الحكم «الرافضي» وجماعة من المخالفين «فناظرهم في أبواب دقيق الكلام، فقطعهم، ونظر في شيء من كتب الفلاسفة. فلما ورد البصرة كان يرىٰ أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلىٰ أبي الهذيل، قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيل إليّ أنه لم يكن متشاغلًا قطُّ إلا به؛ لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه»[4]. وقد قال المأمون في أبي الهذيل، منوّهًا بهذا الجانب عنده:

أطل أبو الهذيل علىٰ الكلام ... كإطلال الغمام علىٰ الأنام[5]

وقد استمر هذا الاتجاه الفلسفي القوي لدىٰ المعتزلة في رجال الطبقة السابعة، ممثلًا علىٰ أكمله في الجاحظ تلميذ النظّام، ثم في رجال الطبقة الثامنة ممثلًا أصدق تمثيل في الجبّائي ... وهكذا.

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢/١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٣) مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٧٥، ٢٨٧.

(٤) المنية والأمل، ص ٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

أما السر في ظهور هذا الاتجاه ابتداء من رجال الطبقة السادسة فما بعدها، فإنه راجع إلى حركة الترجمة التي بدأت قوية في تلك الفترة، وكان المأمون يقف وراء هذه الحركة بالتشجيع والعون، وكان هو نفسه مثالًا للمثقف الذي اطلع على نتاج الفكر الأجنبي واستوعبه، كما كان معتزليًا ضرب بنفسه المثل أمام رجال مذهبه، فأكبوا بشغف على هذا الفكر الوافد يدرسونه ويحللونه ويتأثرون به[1]، فظهر ما أشرنا إليه سابقًا من دقائق فلسفية لم تدُر بخلَد الأولين.

وهذا هو أحد الفروق الجوهرية بين المعتزلة والخوارج، فالخوارج عزفوا عن هذا اللون من الدراسة والتفكير، وظلوا مصبوغين بصبغتهم السياسية الطاغية التي نشأوا عليها، سواء في جانب النظر أو التطبيق، وظلت المباحث الكلامية الخالصة لا تستحوذ إلا على جزء ضئيل من اهتماماتهم، وهذا ما يجعل المقارنة للوهلة الأولى بين المعتزلة والخوارج تؤدي إلى أن الأولى كلامية والثانية سياسية، وهو ما ناقشناه سابقًا.

هذا الحكم الذي خصصنا به الفرق الإسلامية الأولى -وهو تأثر نشأتها بالسياسة- لا نستطيع أن نعممه على الفرق المتأخرة كالأشاعرة والماتريدية، فمن الممكن هنا أن نستعمل وصف «العقائدية» باطمئنان، فقد تحددت في ذلك الوقت مسائل علم الكلام، ورأينا أمثال هذه الفرق يتناول تلك المسائل تناولًا أساسيًا، أما السياسة -نظرًا وتطبيقًا- فلم تكن إلا شيئًا ثانويًا في مذهبهم، لكن السياسة في التاريخ المبكر للإسلام لم تكن أمرًا منفصلًا عن الدين، بل كان الدين والسياسة كيانًا واحدًا، ومن التعسف بمكان أن نصف نشأة فرقة في ذلك التاريخ المبكر بأنها دينية؛ لأن ذلك يعني أن الدين كان بمعزل عن السياسة، ومن التعسف أيضًا أن نصف نشأة فرقة في ذلك التاريخ عينه بأنها سياسية خالصة؛ لأن ذلك يعني أن السياسة كانت بمعزل عن الدين، والحق أنهما كانا متداخلين تداخلًا تتعذر معه التفرقة الحاسمة بينهما أو تجاهل عنصر على حساب الآخر.

وقبل أن نختم فصلنا هذا نجد من الضروري تناول نقطة أخيرة مهمة، تلك هي التاريخ الذي ظهرت فيه المعتزلة فرقة محددة الملامح، والحقيقة أنَّ المصادر صمتت عن التحديد لذلك التاريخ حيث كان ينبغي ألا تصمت، ومع هذا فمن

(1) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٣٠.

الممكن -من واقع ما روته المصادر- تحديد تاريخ تقريبي لنشأة هذه الفرقة بكيانها المستقل، هذا التاريخ هو أوائل القرن الثاني الهجري، أو بعبارة أكثر تحديدًا: في العشر الأوائل من القرن الثاني؛ ذلك أن الحسن البصري -الذي خرج واصل عليه بمبدئه الجديد- توفي في عام ١١٠هـ، وولد واصل في عام ٨٠هـ، والمدة الواقعة ما بين عام ٨٠هـ وعام ١٠٠هـ كانت بالنسبة إلى واصل فترة تكوين وإعداد، ولا يتصور خلالها من واصل اتجاه مستقل في التفكير؛ لأن هذا الاتجاه وليد التحصيل الشامل أولًا، وتربية العقل بهذا التحصيل. وبعد عام ١٠٠هـ كان واصل قد استوى على عوده الفكري بما يؤهله لتبني رأي جديد مخالف[1]، وربما كان الأكثر قبولًا أن يكون ظهور واصل بفكرته المستقلة هذه كان بعد سن الخامسة والعشرين فصاحبها يكون أكثر نضجًا وجرأة فكرية من صاحب العشرين، وعلى هذا فلعل الفترة التي يغلب أن الاعتزال -بملامحه المحددة- ظهر خلالها كانت بين عام ١٠٥ و١١٠هـ/ ٧٢٣- ٧٢٨م.



انتهينا -حتى الآن- إلى أن القدرية نشأت في ظروف خاصة كان يمر بها المجتمع الإسلامي، فشا فيها القول بالجبر، واستغله الحكام استغلالًا موجَّهًا، وأن المعتزلة تأثروا بالقدرية في مذهبهم الذي أقر المسؤولية والجزاء، وهو ما يعنيه أصل «العدل» عند المعتزلة، وخرج واصل بمبدأ المنزلة بين المنزلتين ردًّا على مبدأ الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة، وما استتبعه من الحكم على بلاد المسلمين أجمعها بأنها دار حرب، وقد نبت هذان الأصلان الأساسيان -كما وضحنا- في ظروف سياسية واضحة، وهكذا رأينا على مسرح الحياة الإسلامية الصاخبة في ذلك الزمان فرقة مفعمة بالنشاط، تشارك في توجيه الأحداث، وتصدر أحكامها في غير تردد، وتثير في المجتمع ردود فعل متباينة؛ هذه الفرقة هي: المعتزلة.

فما الأسس النظرية التي قام عليها صرح هذه الفرقة؟ وما نصيب السياسة في تلك الأسس؟ هذا هو موضوع الفصل التالي.

---

(١) أدب المعتزلة: د. عبد الحكيم بلبع، ص ١١٠، وأيضًا: المعتزلة لزهدي جار الله ص ١٢.

الفصل الثاني

أصول المعتزلة الخمسة من الوجهة السياسية

من المعروف أن للمعتزلة أصولًا خمسة يقوم عليها مذهبهم، وقد دُرِست هذه الأصول من الوجهة الكلامية دراسة وافية، وهي ليست من أهداف هذا البحث، أما النظر إلى هذه الأصول من الوجهة السياسية فذلك ما لم يحظَ بكبير اهتمام من الباحثين حتى الآن.

ومن الضروري لمن يريد الوقوف على اتجاهات المعتزلة السياسية أن يبدأ أولًا بالنظر في أصولهم؛ لمعرفة ما تنطوي عليه من دلالات سياسية لا بدَّ منها لمزيد من الفهم والتفسير لاتجاهاتهم السياسية المختلفة.

١- التوحيد:

والحق أنَّ هذا الأصل أقل أصولهم صلةً بالسياسة، ولكنه ليس منبَتَّ الصلة بالسياسة تمامًا، وقد عرض الأشعري بأمانة ما يعنيه هذا الأصل عند المعتزلة[1]، ومن هذا العرض يتبيَّن أن المعتزلة وصلوا بفكرة التوحيد إلى مداها الأسمى في التنزيه والتسامي بالله عن أي شبه بالمخلوقين، وقد تمسَّك المعتزلة بفكرة التوحيد

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٢١٦-٢١٧، ومما يقوله الأشعري بهذا الصدد: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عَرَض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسَّة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ... إلخ».

المطلق تمسكًا بعيدًا، حتى صار هذا الأصل -مع أصل آخر هو العدل- أحد أسمائهم المميزة التي يعتزون بالانتماء إليها؛ حيث عرفوا باسم: أهل العدل والتوحيد.

وقد يصح القول إن بقية الأصول الاعتزالية تولدت عن هذا الأصل الأكبر، فكانت ثمرة له وتأكيدًا لمفهومه، فأصل العدل يرمي إلى تنزيه الله عن الظلم الذي هو من صفات البشر، ولا يصح أن يتصف به مَنْ تفرّد بالوحدانية وتنزّه عن مشابهة خلقه، أو على حد تعبير الدكتور النشار: «إنه فرع عن نظريتهم في التوحيد أو يكمل التوحيد، فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق، وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضًا في صدور الظلم عنه»[1]. وأصل الوعد والوعيد يتقارب في مرماه مع ما سبق ذكره، فلا يليق بالله الواحد أن يخلف وعده أو وعيده، فهذه صفات البشر أيضًا، كما أن فيه من الظلم ما لا يخفى؛ إذ يعني هذا إمكانية أن يجعل الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض، وهو ما ترفضه فكرة توحيد الله، أي تنزيهه المطلق الخالص من كل شائبة، وأصل المنزلة بين المنزلتين مرتبط أيضًا بالأصل الأول وهو التوحيد؛ لأن آراء مخالفي المعتزلة -كما سبق عرضها في الفصل الأول- كانت تكفر فساق المؤمنين، أو تصفهم بالنفاق أو الإيمان، وقد رأى المعتزلة أن كل هذه الأقوال بعيدة عما يجب أن يتصف به الله من عدل مطلق يقتضيه مبدأ التنزيه والوحدانية، ورأوا أنّ فُسّاق المؤمنين ليسوا كفارًا ولا مؤمنين، بل هم في منزلة بين المنزلتين، جزاءً وفاقًا، أما الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فمرتبط ارتباطًا عمليًا بالأصل الأول والأصول التالية له؛ من حيث إنه يضمن سلامة فهمها، ويقف حارسًا يمنع أي انحراف بها عن وجهتها السديدة كما يتصورها المعتزلة.

ومن هنا يمكن تفسير ما عرف في التاريخ الإسلامي بمحنة خلق القرآن، وما ارتبط بها من مناقشات حول رؤية الله بالأبصار يوم القيامة، فقد رأى المعتزلة أن القول بقِدَم القرآن يعني تعدد القدماء، وهو ما يتصادم مع أصل التوحيد كما

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٤٨٠.

يتصورونه، كما رأوا أيضًا أن رؤية الله تستلزم الشبه بينه وبين مخلوقاته، لما في الرؤية من ضرورة التجسيم والتحيز، إلىٰ غير ذلك من صفات تجري علىٰ الكائنات، وترفضها فكرة توحيد الله وتنزيهه عن مشابهة خلقه، وإعمالًا لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هبَّ المعتزلة في وجه القائلين بهذه الآراء يناضلونهم ويحاولون ردهم إلىٰ طريق الصواب الذي يعتقدون أنه كذلك، ثم يغرون بهم السلطات ليحملوهم علىٰ الجادة بالقسر، بعد أن خابت محاولاتهم في الإقناع بالحكمة والموعظة الحسنة، وسنناقش هذه المسائل في مكانها تفصيلًا، ولكنها أثيرت هنا لتوضيح فكرة ترابط أصول المعتزلة الخمسة، وجعلهم الأصل الخامس -وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- حارسًا يقظًا يذود عن هذه الأصول بالكلمة والسيف.

٢- العدل:

يأتي ترتيب هذا الأصل في الأهمية عند المعتزلة بعد أصل التوحيد مباشرة، وصلة هذا الأصل بالسياسة لا يمكن إنكارها، فأساس هذا الأصل فكرة الحرية والاختيار، أي مسؤولية الإنسان عن أعماله، ومناهضة فكرة القدر أو الجبر التي تُجرِّد الإنسان من إرادته الحرة وتجعله مسوقًا إلىٰ الخير أو الشر بدافع خارجي، وقد رأىٰ المعتزلة -كما سبق توضيحه- أنَّ الحكام الظلمة استغلوا هذه الفكرة استغلالًا خبيثًا، وكانوا يظلمون ويسفكون الدماء بوحي من هذه الفكرة التي وجدت عند العامة والبسطاء قبولًا واستجابة، فوقف المعتزلة ينكرون فكرة الجبر هذه، ويعلنون أن الله عادل، وصفة العدل تقتضي ألا يؤاخذ مجرمًا بجريمة اضطر إليها اضطرارًا، كما لا يثيب محسنًا بإحسان ليس له فيه قصد ولا اختيار، وهذا معناه تقرير مسؤولية الإنسان وإرادته. وقد عرض يحيىٰ بن الحسين -وهو مفكر زيدي يجري في الأصول علىٰ مذهب المعتزلة ويقرر وجهات نظرهم- عرض هذه الفكرة عرضًا واضحًا حين ذكر أنَّ قومًا «يقولون علىٰ الله بالجبر والتشبيه وينفون عنه العدل والتوحيد، وينسبون إليه ﷻ أفعال العباد، ويقولون إن هذا الظلم الذي نزل بهم بقضاء من الله وقدر، ولولا أن الله قضىٰ عليهم بهذا الظلم الذي نزل بهم من هؤلاء الظالمين ما -إذن- قدَّر الظالم أن يظلمهم، غير

أن هذا الظلم مقدر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم.. وعلى هذا النحو أسلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والتسديد وخذلهم ولم ينصرهم على ظالمهم. وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدِّر لهذا الظلم عليهم الذي نزل بهم؟!»[1].

ولعل ما عرضناه الآن عن أصل العدل وصلته بالسياسة يرد على ما ذهب إليه المستشرق الإنجليزي «مونتجومري وات» من أن أبرز أصول المعتزلة -وهما العدل والتوحيد- أقل المبادئ صلة بالسياسة[2] وقد يصدق هذا الحكم بعض الصدق على مبدأ التوحيد، وإن كانت النظرة الأكثر تعمقًا لا تقطع هذه الصلة تمامًا، فالأصول الاعتزالية الأخرى -كما سبق- تولدت عن مبدأ التوحيد بمفهومه النفي الذي بلغ في التنزيه المطلق لله مبلغًا لا يدانى، أما العدل فلعله ليس من المغالاة القول بأنه أوثق أصولهم النظرية صلة بالسياسة، والعرض السابق يوضح هذا المفهوم تمامًا بما لا يُحوج إلى مزيد بيان.

وهذا الأصل المعتزلي يبيِّن: لماذا حورب المعتزلة من السلطات الجائرة خصوصًا من الأمويين، وهو ما سيلقي الضوء على الفصل الذي سيخصص للمعتزلة في ظل الأمويين ثم العباسيين، وكل القصد في هذا المقام توضيح مدى ارتباط هذا الأصل بالسياسة في تفكير المعتزلة.

٣- المنزلة بين المنزلتين:

وقد كانت وراء هذا الأصل الظروف السياسية التي اضطرب بها المجتمع الإسلامي بعد مقتل عثمان، وما تلاه من خلافة «علي»، وفتنة الجمل وصفين، وظهور الخوارج، ثم مقتل «علي» وخلافة معاوية إلى آخر تلك الأحداث التي سبق التعرض لها في الفصل السابق، وكانت السبب في أن أثير موضوع مرتكب الكبيرة على نطاق واسع في المجتمع الإسلامي، واتخذ المعتزلة منه موقفهم المعروف، فكان ذلك نقطةً تاريخية لتَبَلْوُر ملامح تلك الفرقة.

فالمنزلة بين المنزلتين بالمفهوم الاعتزالي وهو الحكم على مرتكب الكبيرة

---

(١) رسائل العدل والتوحيد ٢/٨٥-٨٦: من رسالة للإمام يحيى بعنوان: «كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله».

(٢) M. Watt, op. cit.

بمنزلة بين الكفر والإيمان- أصل بلورته ظروف سياسية واضحة، ولا تعني المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة أكثر مما سبق ذكره، والغريب أن بعض الباحثين المحدثين نظر إلى هذا الأصل عند المعتزلة نظرة مختلفة تمامًا حين رأى أنه يعني لديهم «خطة فلسفية مثلى، هي خطة الاعتدال في الأمور، والتوسط بين المتطرفين، والتوفيق بين المتناقضين»[1] وأن المعتزلة تأثروا في ذلك «بأقوال الفلاسفة اليونان في المنزلة بين المنزلتين، وقد كانت لأولئك الفلاسفة فيها جولات مشهورة وآراء سديدة وخصوصًا أرسطو الذي بنى عليها فلسفته الأخلاقية»[2] ونتيجة لهذا الخلط في مفهوم المنزلة بين المنزلتين اعتبر صاحب ذلك الرأي أن الحسن البصري قال بالمنزلة بين المنزلتين حين سأله أعرابي أن يعلمه دينًا وسطًا فأجابه الحسن: «لئن قلت ذلك إن خير الأمور أوساطها». ويستنتج من ذلك أن هناك علاقة بين الاعتزال وبين الحسن البصري، وأن هذه الرواية تدل على أن المعتزلة كانوا يوافقون الحسن في مسائل أخرى غير القدر[3]. أما أن هناك علاقة بين الاعتزال وبين الحسن البصري فشيء لا يمكن إنكاره، وهي واضحة تمامًا في اتفاق الطرفين على أصل العدل أو نفي القدر كما أشار إلى ذلك الباحث نفسه، أما المنزلة بين المنزلتين فهي نقطة الافتراق بين الطرفين، ولم تكن نقطة التقاء بينهما، فعلى أثر تصريح واصل بهذا المبدأ ومعارضة الحسن له انشق واصل عنه واعتزله هو وأصحابه، أما المنزلة بين المنزلتين باعتبارها «مبدأ عقليًا أخلاقيًا وخطة فلسفية مثلى» فليس هناك أي مانع من اعتناق كل من الحسن البصري والمعتزلة لها، وهي في هذه الحالة مفهوم مغاير تمامًا للمصطلح الفلسفي الذي بلوره المعتزلة وعدوه أصلًا من أصولهم، وهو ما يمت بالصلة إلى موضوع هذا الفصل، باعتباره مبدأ سياسيًا -أو أملته ظروف سياسية في البداية- وليس مجرد مبدأ أخلاقي فلسفي.

وقد استتبع القول بالمنزلة بين المنزلتين -كما يقول الدكتور أحمد أمين- آراء

---

(١) المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

سياسية خطيرة، «لقد اضطر المعتزلة أن يطبقوا نظريتهم على الأعمال التي عملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين؛ أي الفريقين كان مخطئًا: عثمان أم قاتلوه؟ وهل كان «علي» محقًّا في واقعة الجمل أو عائشة؟ وكيف نحكم على من كان في ينعم إدارة الحرب في صفين؟ مَنْ مرتكب الكبائر منهم؟ ومَنْ الذي يعد بحق فاسقًا؟»[1]. وهذه الآراء الاعتزالية -السياسية الصبغة- ستناقش في موضعها من هذه الدراسة.

٤- الوعد والوعيد:

وهذا الأصل أيضًا لا ينفصل عن الأصول السابقة، وإذا كان أصل التوحيد بما يستلزمه من تنزيه مطلق يقتضي وصف الله بالعدل، فإن العدل بما يستلزمه من وضع الأمور في مواضعها وإعطاء كل ذي حق حقه يقتضي وصف الله بصدق الوعد والوعيد، فأصل العدل نتيجة لازمة لأصل التوحيد، وأصلا الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين هما نتيجة لازمة لأصل العدل. والوعد والوعيد مبدأ استغله المعتزلة استغلالًا ظاهرًا في معاركهم السياسية ضد عنف الحاكمين، فلا تجري أمور الحساب في رأيهم على غير قاعدة، والحاكم الطاغي الذي يخال أن طغيانه قد يصادف من الله تجاوزًا وصفحًا مخطئ في التصور، فوعيد الله للعصاة -ووعده للطائعين أيضًا- لا يمكن أن يتخلَّف، وكل امرئ بما كسب رهين.

وقد تشدد معتزلة بغداد في ذلك واعتبروا أن عقاب الله للعاصي لطف به في الحقيقة «واللطف يجب أن يكون مفعولًا بالمكلف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى، فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يُفْعَل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر»[2].

وانسجامًا مع هذا الأصل عند المعتزلة كان لهم تفسير خاص لما ورد في الآثار من شفاعة الرسول للمسلمين؛ يقول المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار

---

(١) فجر الإسلام لأحمد أمين، ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤٦-٦٤٧.

ابن أحمد: «لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ﷺ ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن؟ فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة»[1]. فالمعتزلة بذلك يغلقون كل الأبواب أمام عصاة المسلمين -ومنهم الحكام بالطبع- إلا بابًا واحدًا هو باب التوبة النصوح بما تتطلبه من إقلاع كامل عن الخطأ وعزم صادق على عدم الرجوع إليه، وهم يجعلون عقوبة الله للعصاة نوعًا من اللطف بهم؛ لأنها تزجرهم عن المعاصي حين يتأكد لديهم أن وعيد الله لا يتخلف، والمعتزلة بذلك يطبقون مبدأهم المعروف: الصلاح والأصلح، فمن الأصلح للبشر تنفيذ الوعد والوعيد.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا هو الأصل الخامس والأخير عند المعتزلة، وهو أصل يغلب عليه الطابع العملي، ولكنه ليس مقطوع الصلة بالبحث النظري كما يرى بعض الباحثين[2]، فقد فلسفه المعتزلة ووضعوا له شروطًا وفرّقوا بين شقّيه، فرأوا «أنّ في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به، ولا يلزمنا حمل من ضيّعه عليه ... وليس كذلك النهي عن المنكر، فإنه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعًا»[3].

ويقول الزمخشري: «الأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجبًا فواجب، وإن كان ندبًا فندب، وأما النهي عن المنكر فواجب كله؛ لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح، فإن قلت: فما شروط الوجوب قلتُ: أن يغلب على ظنه وقوع المعصية، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلاته وألا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة»[4].

وصلة هذا الأصل بالسياسة واضحة كل الوضوح، ولوثاقة هذه الصلة ذهبت بعض الأبحاث الحديثة إلى أنه ليس بين أصول الاعتزال الخمسة ما يمكن أن

(١) المصدر نفسه، ص ٦٨٨.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار ١/ ٤٨٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٧٤٤.

(٤) الكشاف ١/ ٣٩٧-٣٩٨، والمعروف أن الزمخشري معتزلي المذهب.

يعتبر مبدأ سياسيًا إلا الأخير[1]، وقد يصح أن نحدد هذه العبارة بطريقة أخرى فنقول: إنه ليس بين هذه الأصول ما يمكن اعتباره مبدأ سياسيًا عمليًا إلا الأخير، ورغم أن معظم الفرق الإسلامية تتفق مع المعتزلة في عموم هذا الأصل فإنها تختلف معها اختلافًا بيّنًا في تطبيقه، فقد اكتفت معظم هذه الفرق بالتدخل القولي أو الإنكار القلبي، وقلما لجأت إلى الفعل، أما المعتزلة فكانوا أكثر إيجابية فيما يتعلق بتطبيق هذا المبدأ، وعلى الأخص شقه الثاني: النهي عن المنكر، فنصبوا من أنفسهم حراسًا على قيم الإسلام ومبادئه، فإذا رأوا في المجتمع الإسلامي ما ينكرونه قاوموا هذا المنكر باللسان واليد والسيف[2]، وهذا الأصل الاعتزالي يفسر كثيرًا من التاريخ السياسي العملي للمعتزلة، ويبيّن لماذا حاول بعضهم التقرب إلى السلطات والوصول إلى مواطن النفوذ، ويبيّن أيضًا لماذا قاوموا بعض الحكام الذين لا يرتضون أسلوبهم في الحكم، أو انضموا إلى بعض الثورات التي يرون فيها تعبيرًا عن المعروف ورفضًا للمنكر من وجهة نظرهم، وهي مسائل سنناقشها في موضعها.

على أن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن الخوارج يتفقون مع المعتزلة في هذا المبدأ، ولكنهم يصدرون عن نظرة مغايرة تمامًا لنظرة المعتزلة، فالخوارج -في مجموعهم- يسوون بين دار الإسلام ودار الكفر ما دام المسلمون لا يعتنقون مبادئهم، ولهذا فإنهم يعتبرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هنا نوعًا من جهاد الكفرة، بل تطرفت بعض فرقهم حين استحلت قتل النساء والأطفال، وقلما لجأوا إلى استعمال الموعظة الحسنة، ولا كذلك المعتزلة، فإنهم رأوا اتباع أخف الوسائل أولًا، فإنْ لم تصب نجاحًا فالتي تليها، حتى يصل الأمر إلى استعمال القوة بعد فشل ما عداها[3]، وهم في هذه الحال لا يعتبرون أنفسهم يقاتلون كفارًا، بل فاسقين نرجى توبتهم ورجوعهم إلى الهدى.

---

(1) د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٧١.

(2) مقالات الإسلاميين ١/ ٣١١.

(3) يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف وبالنهي عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الغرض بالأمر السهل لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب» شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٤.

نقطة أخرىٰ جديرة بالاعتبار في موقف المعتزلة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي أنهم وضعوا شروطًا لممارسة هذا الأصل علىٰ وجهه الصحيح، أهمها -كما يعرضها القاضي عبد الجبار- أن يتحقق المتصدي لذلك من أن المأمور به معروفٌ والمنهي عنه منكرٌ؛ لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهىٰ عن المعروف، وأن يعلم أن ذلك لن يؤدي إلىٰ ضرر أعظم من المنكر نفسه، فالذي يعلم أن نهيه عن شرب الخمر سيؤدي إلىٰ قتل جماعة من المسلمين أو إحراق مجموعة من المساكن مثلًا لا يجب عليه النهي عن المنكر، بل ولا يحسن، وأيضًا أن يغلب علىٰ ظنه أن لقوله في الأمر المنهي عنه تأثيرًا، وأن يغلب علىٰ ظنه أنه يسأمن من الأذىٰ في نفسه وماله، ولكن هذا الشرط الأخير ليس علىٰ إطلاقه؛ لأنه إن علم أن السكوت في هذه الحالة إذلال للدين وإماتة لصوت الحق قَبُح منه السكوت، وكان عليه أن يجأر بكلمة الحق ولو دفع حياته ثمنًا لها، ومن هذه الزاوية يفسر المعتزلة خروج «الحسين بن علي» علىٰ يزيد بن معاوية، فرغم أن الحسين كان قليل العدد ضعيف العدة، لم يؤثر السلامة والقعود، وأوجب علىٰ نفسه الخروج في معركة كان يعرف أنها خاسرة، ولكن لما كان قعوده يعد تخاذلًا واستكانة آثر الخروج والشهادة علىٰ حياة لا تضحية فيها ولا عز، بل ذل للدين والداعين إليه[1].

ومع أن المعتزلة لا يقصُرون حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علىٰ الخليفة أو الإمام -كما تذهب إليه الشيعة الإمامية- ويجعلون هذا الحق مشاعًا بين طوائف المسلمين جميعًا، متىٰ تحققت لديهم الشروط التي تؤهلهم للتصدي لذلك، مع هذا فإنهم يقدمون الإمام علىٰ من عداه في القيام بهذه المهمة متىٰ تيسر ذلك، ولكن هناك أمورًا يرىٰ المعتزلة أنها من حق الإمام وحده بلا جدال، وهي ما تتعلق بإقامة الحدود والدفاع عن الإسلام والجهاد لإعلاء كلمة الدين وتولية القضاة والأمراء؛ فهذه أمور يختص بها الإمام وحده، أما ما عداها فلغير الإمام من رعيته أن يمارس فيها واجب النهي عن المنكر[2].



(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٢-١٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

هذه هي أصول المعتزلة الخمسة، كان الهدف من مناقشتها هنا محاولة استخلاص ما تنطوي عليه من دلالات سياسية، لتكون أساسًا لما سوف يتناوله الفصل التالي من اتجاهات المعتزلة السياسية في قضية الحكم والحاكم، ومشروعية الخروج عليه، وشروط الحاكم الصحيح وما شابه هذه المسائل السياسية؛ أما دراسة الأصول الخمسة دراسة كلامية فلسفية فليست من أهداف هذا البحث، كما أنها حظيت بدراسات وافية عند القدامى والمحدثين[١].

---

(١) يراجع مثلًا كتاب: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد، وكتاب المغني له أيضًا ج ٢، ومن الدراسات الحديثة التي تناولت هذا الموضوع تناولًا فلسفيًا كتاب: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار ج ١، وكتاب فلسفة المعتزلة للدكتور ألبير نصري نادر، وأيضًا:
M. Watt: Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962, chapter 7, pp. 58- 71.

الفصل الثالث

المعتزلة ونظرية الإمامة

شغلت نظرية الإمامة -أو الحكم- مكانًا مهمًا في الفكر السياسي الإسلامي، ودار حولها الكثير من الجدل بين مختلف الفرق الإسلامية؛ لما تمكنه من تأثير ظاهر على حياة المجتمع الإسلامي، وقد بلغ اهتمام فرقة الشيعة بهذه النظرية حدًا جعلهم يعدونها ركنًا من أركان الإيمان لا يقبل اختلاف وجهات النظر؛ ولهذا أدرجوا مباحثها ضمن مباحث علم الكلام، أما غير الشيعة من الفرق الإسلامية فإنهم أعطوا نظرية الإمامة ما تستحقه من اهتمام، لكنهم جعلوها قضية مصلحية دنيوية وليست أصلًا من أصول الإسلام، فهي تدخل إذن في علم الفروع وهو الفقه، لا علم الأصول وهو الكلام.

وقد كان للمعتزلة حول نظرية الإمامة آراء بعضها يتفردون به، وبعضها يشتركون فيه مع بعض الفرق الأخرى، وستجري في هذا الفصل مناقشة أهم اتجاهات المعتزلة حول نظرية الإمامة، وقد تتم خلال هذه المناقشة بعض المقارنات بين آراء المعتزلة وآراء الفرق الأخرى، وذلك بهدف إلقاء مزيد من الضوء على آراء المعتزلة أنفسهم.

والنقاط الأساسية التي سيبحثها هذا الفصل لتحديد موقف المعتزلة منها هي كما يلي:

١- الغرض من الإمامة.

٢- حكم الإمامة.

٣- طريق الإمامة.

٤- شروط الإمام.

٥- المعتزلة ومذهب الثورة.

١- الغرض من الإمامة:

يرىٰ المعتزلة أن الإمامة قضية مصلحية لا أصولية، وذلك يعني أنها قضية تناط بها مصالح المحكومين، وتهدف أساسًا إلىٰ رعاية هذه المصالح، وقد اقتضت هذه النظرة عندهم أن يحكموا بأولوية حاكم علىٰ غيره لما يتمتع به من مؤهلات تعود بالخير علىٰ رعيته، وإن كان سواه أكثر ورعًا وزهدًا، وأرسخ في الدين قدمًا، لكن هذه الأولوية ليست مطلقة، بل بقيد مهم هو ألا يختل شرط أساسي من الشروط التي تنعقد بها إمامة الحاكم، فلا بدَّ إذن من أساس مبدئي، من دونه لا تصح إمامة؛ أما ما وراء ذلك فمحك التفضيل فيه هو صالح الرعية أولًا، وذلك ما يعنيه القاضي عبد الجبار بقوله: «إذا كان في الفاضل علة تؤخره، أو في المفضول علة تقدمه، فالمفضول أولىٰ؛ لأن الإمامة ليست للأفضل بالفضل ولا بزيادة الفضل، وإنما يختار للإمامة لما تقتضيه المصالح ... فإذا لم يصلح الأفضل -وإقامة الإمام واجبة- فلا بدَّ من العدول عنه. ولذلك إذا كان تقديم المفضول أولىٰ فلا بدَّ من العدول؛ لأن ما كان أدخل في المصلحة في باب الإمامة فهو أولىٰ بالإجماع»[1]، وهكذا فإذا كان المفضول أقدر علىٰ قيادة الجماهير أو أكثر فقهًا بشؤون السياسة أو خبرة بمشكلات الإدارة، أو كانت النفوس إليه أميل فلا شك أن ذلك أدخل في المصلحة، وأدعىٰ لتقديمه علىٰ من يسبقه في العبادة مثلًا.

وهذه هي وجهة النظر التي انطلق منها معتزلة بغداد في تفسير إمامة أبي بكر ﷺ وتقديمه علىٰ «علي»، فمعتزلة بغداد -علىٰ خلاف إخوانهم معتزلة البصرة- يذهبون إلىٰ تفضيل علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- علىٰ سائر الصحابة، وفيهم أبو بكر بالطبع[2]، لكنهم يفسرون إمامة أبي بكر وتقديمه علىٰ

---

(١) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه، القسم الثاني ص ١٢٠.

«علي» تفسيرًا مصلحيًّا، فـ «علي» -من وجهة نظرهم- أفضل إذا ووزنت أعماله بأعمال أبي بكر، كما أن الأخبار على تقدمه -من وجهة نظرهم أيضًا- أشهر، لكن تقديم «علي» كان سيؤدي إلى إثارة الفتن والاضطرابات في المجتمع الإسلامي الذي لم يكن قد بعد به العهد بالجاهلية وجهالاتها ونوازعها، وكانت لا تزال به بقية منها داخل النفوس التي لم يتغلغل بها الإسلام تغلغلًا عميقًا، وكان علي قد قَتَل في حروب الإسلام الأولى ضد المشركين كثيرًا من أقرباء هؤلاء، فكانوا يضمرون له البغض، فالذين عقدوا لأبي بكر -كما يقول الخياط، وهو من معتزلة بغداد- «شاهدوا من الأمة من الميل إلى أبي بكر والاجتماع إليه ما دعاهم إلى توليته أمورهم دون غيره»[1]، فقد روعي الغرض من الإمامة مراعاة كاملة -من وجهة النظر هذه- في تقديم أبي بكر على «علي» أو في تقديم المفضول على الفاضل، وهذا الغرض المراعى هو صالح الرعية، أو تجنب دواعي البلبلة والاضطراب بين صفوف المسلمين.

ويوضح أهمية نظرة المعتزلة هذه مقابلتها بنظرة الشيعة الإمامية الذين قالوا: «ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة ... بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين»[2]. وأصول الدين عندهم أربعة: التوحيد والعدل، والنبوة، والإمامة[3]، وهم حين وصفوها بأنها أصولية نقلوها من المستوى الإنساني إلى المستوى الإلهي، والسبب في ذلك أنهم يقيسون الإمام على الرسول، والرسالة أمر لا يخضع لاختيار البشر، فهكذا الإمامة[4]، وهكذا رأينا هؤلاء يحكمون ببطلان إمامة أبي بكر وعمر وعثمان؛ لأن القضية الأصولية يعتمد فيها على النص الإلهي لا على التصرف البشري، وجَحْد هذا النص زيغ وخروج عن حكم الله في أمر ليس للإنسان فيه حكم؛ لأنه ليس أمرًا فرعيًّا مصلحيًّا، وإنما هو أمر أصولي، وقد ترتب على هذين الموقفين الأساسيين من الغرض من الإمامة اختلافات جوهرية حول طريق الإمامة، وشروط الإمام، وإمامة المفضول مع

---

(١) الانتصار، ص ٧٦.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، ١/١٤٦.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية، ١/١٥.

(٤) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ١٩٨.

وجود الفاضل، وجواز خلع الإمام، إلىٰ غير ذلك من المسائل التي سنناقش في هذا الفصل.

٢- حكم الإمامة:

يرىٰ المعتزلة -متابعين لقول الجمهور من المسلمين- أن الإمامة واجبة، وأن طريق وجوبها هو السمع لا العقل[١]، والقائلون بوجوب الإمامة عقلًا لا سمعًا هم الشيعة الذين يعتبرون الإمامة لطفًا من الله بعباده، كما أنهم يعتبرون الإمام مبيّنًا لما يجهله الناس من أمور دينهم ودنياهم، ووسيلة لتمكينهم من أداء ما كلفوا به علىٰ الوجه الأمثل[٢]. لكن الشيعة يعتبرون الإمامة واجبة علىٰ الله لا علىٰ البشر، وتفسير ذلك متصل بمبدأ الصلاح والأصلح، ذلك المبدأ المعتزلي المشهور، الذي اقتبسه الشيعة واستخدموه دليلًا علىٰ وجوب الإمامة علىٰ الله؛ لأنه لما كانت الإمامة من وجهة نظرهم لطفًا من الله بعباده وبيانًا للناس وتمكينًا لهم، وكان ذلك كله صلاحًا للعباد -والصلاح واجب- فإن الإمامة واجبة عقلًا[٣]. لكن المعتزلة يرفضون هذا المنطق الذي استغلت فيه إحدىٰ نظرياتهم، وحجتهم في هذا الرفض أن الشيعة يقيسون الإمامة علىٰ النبوة، وهو قياس مع الفارق، فضلًا عن أن المكلف يستطيع القيام بحقوق الله دونما حاجة ضرورية لوجود الإمام، الذي يمكنه من أداء ما كلف به كما يزعم الشيعة، والمعتزلة يردون علىٰ الشيعة بمنطقهم حين يذكرون أنه إذا كان الإمام في معتقد الشيعة قد أصبح محتجبًا، ولم يؤثر احتجابه في استمرار قيام المكلفين بما كلفوا به، فإن وجوده إذن ليس ضروريًا من الوجوه التي يحتج بها هؤلاء علىٰ الوجوب العقلي، فقد كان يجب -والحالة هذه- أن يكون العلم بالإمام ضروريًا[٤].

يرفض المعتزلة -إذن- وجوب الإمامة عقلًا، ويوجبونها سمعًا؛ ذلك أن الإمام -كما يقول القاضي عبد الجبار- «إنما يراد لأمور سمعية كإقامة الحدود وتنفيذ

---

(١) أي الشرع وليس النظر العقلي والاجتهاد.

(٢) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ١٧ وما بعدها.

(٣) فضائح الباطنية للغزالي، ص ١٠٤؛ النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس، ص ١٥٨-١٥٩.

الأحكام وما شاكلها»، وتلك أمور لا مدخل للعقل فيها، وهي في الوقت ذاته واجبة، ولا طريق إلى إجرائها إلا بإقامة الإمام، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1]، وقد جاء الإجماع مؤكدًا لذلك، وما حدث بُعَيْدَ وفاة الرسول شاهد عليه، حيث عقد الصحابة اجتماع السقيفة المشهور، وتشاوروا في اختيار خليفة الرسول، وأسفر اجتماعهم عن اختيار أبي بكر إمامًا للمسلمين، وبعد وفاته تم العقد لعمر ثم عثمان ثم علي، و«التشدد في ذلك على الوجوه التي جرت منهم حالًا بعد حال لا يكون إلا في الأمر الواجب الذي لا بدَّ منه»[2]، وهذا الإجماع من رجال الصدر الأول من المسلمين على وجوب الإمامة -كما يؤكده سلوكهم العملي- يرد على الذين شذوا عن هذا الإجماع بعد ذلك، وأنكروا وجوب الإمامة، كالذي يروى عن بعض فرق الخوارج -وهم المحكّمة الأولى والنجدات- من أنهم لا يحتاجون إلى الإمام «وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز»[3]، ذلك أن خلاف الخوارج لا يعتد به؛ لأنهم قوم تطرفوا في أحكامهم وكفروا عليًّا وعثمان، واعتبروا دار المسلمين دار قتال، فخروجهم على الإجماع في قضية كهذه ليس بذي وزن عند المعتزلة، ويسري هذا الحكم نفسه عندهم على منكر يدعى «ضرار بن عمرو» كان معتزليًّا، ثم خرج في بعض آرائه على ما تقتضيه أصولهم[4]، فنفته المعتزلة وبرئت منه؛ ولذا فإن رأيه في عدم وجوب الإمامة لا يمثل عندهم خروجًا على الإجماع[5]، أما الرأي الذي تنبغي مناقشته بهذا الصدد فهو رأي «الأصم» و«الفُوَطي».

وأبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وهشام بن عمرو الفُوَطي معتزليان

---

(١) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩، ٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١١٦، ١٢٤؛ ومقالات الإسلاميين للأشعري ١/ ١٨٩.

(٥) مما خالف فيه المعتزلة قوله: إن أعمال العباد مخلوقة، وإن فعلًا واحدًا لفاعلَيْن، أحدهما خلقه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد (مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٣) ولهذا يصفه القاضي عبد الجبار بأنه كان من المعتزلة ثم التحق بالمجبرة (شرح الأصول الخمسة، ص ٧٣٠).

من مدرسة البصرة، رُوِيَتْ عنهما آراء بخصوص الإمامة جعلت من المشروع عرضها ومناقشتها هنا لتبيُّن أبعادها الحقيقية.

(أ) يقول الأشعري: «قال الأصم: لو تكافَّ الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام»[1].

ويقول الغزالي: «لم يذهب أحد إلى جواز الاستغناء عن الإمام إلا رجل يعرف بعبد الرحمن بن كيسان»[2].

(ب) ويروي عبد القاهر البغدادي أن الفوطي قال: «إن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها. وإذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحال»[3].

ويقول عنه الشهرستاني: «ومن بدعه في الإمامة قوله: إنها لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة»[4].

يبدو أنَّ هذين الرأيين خروج على إجماع المعتزلة في مسألة وجوب الإمامة، فمؤدىٰ رأي الأصم أن إقامة الإمام غير ضرورية -أي غير واجبة- لكن بشرط التناصف أي ألا يظلم الناس بعضهم بعضًا، ومؤدىٰ رأي الفُوَطي أن إقامة الإمام ممتنعة أي باطلة في زمان الفتن، على أن ما رواه الأشعري وغيره عن الأصم من قوله إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين[5] يؤدي -في النهاية- إلى رأي الفوطي؛ لأن الإجماع يتعذر في زمان الفتن، حيث تختلف الآراء وتتصارع الميول.

أما رأي الأصم الذي يذهب إلى إمكانية الاستغناء عن الإمام لو تناصف الناس، فلا يكاد من الوجهة العملية يفترق عن رأي جمهور المعتزلة القائل بوجوب الإمامة؛ ذلك أنه علَّق جواز الاستغناء عن الإمام على شرط مستحيل

(١) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٤٨.

(٢) مقالات الإسلاميين ٢/ ١٣٣. وانظر أيضًا: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٢٧١.

(٣) فضائح الباطنية، ص ١٧١.

(٤) الفَرْق بين الفِرَق، ص ١٦٣، وأصول الدين، ص ٢٧١.

(٥) الملل والنحل ١/ ٧٢.

التحقيق وضد نواميس الحياة وطبائع الأشياء، ذلك هو تناصف الناس، فهو بمثابة قول القائل: «لو أنصف الناس استراح القاضي». وبما أن الناس لا ينصفون، فإن القاضي لا يستريح! وهكذا فإن القاضي عبد الجبار -فيما يرويه عن شيخه أبي علي الجبائي- لا يرىٰ في رأي الأصم خروجًا علىٰ الإجماع؛ لأن المعلوم من حال الناس خلاف ما ذكره من الإنصاف، فقوله إذن ينتهي به إلىٰ وجوب الإمامة[1].

يبقىٰ رأي الفُوَطي القائل بسقوط الإمامة زمن الفتنة، وما يتصل بهذا الرأي من القول بضرورة الإجماع علىٰ الإمامة؛ لقد فسر بعض الباحثين القدماء رأي الفُوَطي هذا تفسيرًا خاصًا إذ اعتبروه طعنًا في إمامة علي ﷺ لأنها انعقدت زمان الفتنة؛ لأن الأمة عصت وفجرت وقتلت إمامها عثمان، فانعقدت الإمامة لـ«علي» في هذا الوقت المضطرب بالفتن، وهو ما يلغيها؛ لأن زمان الفتن لا تتفق فيه الآراء، ولا يتم الرضا المنشود في الإمامة[2]. وكان هذا التفسير سببًا في طعن القدماء في دين الفُوَطي؛ لأنه أنكر إمامة خليفة راشد لا يماري في إمامته إلا خبيث الطوية[3].

لكنَّ الحق أنَّ هذا ليس هو التفسير الوحيد لكلام الفُوَطي، بل قد يكون له تفسير آخر أكثر قبولًا، يتصل بما كان يمر أحيانًا في فترات من تاريخ الأمة الإسلامية من انقلابات وثورات قد لا يكون الدافع إليها رغبة في إقرار العدل، بل هوىٰ في الحكم والتسلط. فالفوطي -فيما يبدو- يريد أن يبطل إمامة الإمام الذي يدبر لقتل سابقه بهذا القصد غير النزيه، فهي إمامة متغلب تفتقر لعنصر الرضا الذي يكسبها الشرعية اللازمة، أي إنها إمامة فتنة، ولكن إطلاقه «الحال الفتنة»[4] هو الذي يوقع في سوء الفهم؛ لأن حال الفتنة تعبير عام، وكثيرًا ما يكون المخرج منها هو تنصيب إمام قد لا يتمتع بشرط الإجماع المطلق الذي يريده الفُوَطي والأصم، ولكنه يَحُوزُ رضا معظم الأمة، وهو في هذه الحالة قادر علىٰ

---

(1) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/ ١٣٣، وأصول الدين للبغدادي، ص ٢٨٧.

(2) المغني، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٤٨.

(3) أصول الدين، ص ٢٧٢؛ والفَرْق بين الفِرَق، ص ١٦٣.

(4) الفَرق بين الفِرَق للبغدادي، ص ١٦٣.

استئصال جذور الفتنة وإقرار السلام، فلو بطلت الإمامة في هذه الحالة بطلانًا تامًا -كما قد يفهم من رأي القُرْطبي علىٰ بعض تفسيراته- لزادت حال الفتنة تفاقمًا!

٣- طريق الإمامة:

يميز دارسُ الفكر السياسي الإسلامي ثلاثةَ اتجاهات رئيسة حول الطريق إلىٰ تنصيب الحاكم أو الإمام.

فأولها: هو طريق الشورىٰ أو الاختيار، وهو رأي جمهور المسلمين.

وثانيها: هو طريق النص أو التعيين، ويشترك في هذا الرأي: **الشيعة الإمامية**، وهم أشهر القائلين به، وموضوع النص عندهم هو «علي»، **والبكرية**، وموضوع النص عندهم هو أبو بكر، **والراوندية** وموضوع النص عندهم هو العباس بن عبد المطلب[1].

أما ثالث هذه الاتجاهات: فهو الخروج والتصرف، أي خروج الإمام داعيًا إلىٰ نفسه، مظهرًا للكافة أنه الإمام الذي تتحقق فيه الصفات المنشودة في الإمام الحق، ثم تتم بيعته بناء علىٰ ذلك، وهو رأي **الشيعة الزيدية**، وهم يشترطون في هذا الإمام أن يكون فاطميًا[2].

فأين موقع المعتزلة من هذه الاتجاهات؟

تجمع آراء المعتزلة -إلا رأيًا ينسب إلىٰ **النظّام**- علىٰ أن الطريق إلىٰ الإمامة هو الشورىٰ والاختيار، وأنَّ ما أثبت الاختيار طريقًا إلىٰ الإمامة هو إجماع الصحابة علىٰ ذلك، وقد ثبت أنَّ الإجماع حجة فيجب أن يقال به[3].

والذين يجرون هذا الاختيار هم «أهل الحل والعقد» أي أعيان الأمة وفقهاؤها وأولو الرأي فيها الذين ترشحهم مؤهلاتهم لتمثيل الأمة والنيابة عنها في قضية اختيار الإمام، فمن الصعب أن يشترك كل الرعية في ذلك، فبقي من المشروع أن ينوب عنهم من يوثق بفقهه وحسن اختياره. وأقل عدد من هؤلاء تنعقد بهم

---

(١) بقوله: «وإذا حصت وتحيرت وقلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحالة».

(٢) فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي، ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٧٥٤.

الإمامة خمسة؛ لأنه قد ثبت أن إمامة أبي بكر تمت ببيعة واحد ورضا أربعة، فقد بايعه عمر بموافقة أبي عبيدة، وسالم، وأسيد بن حضير، وبشير بن سعد[1]. وهذا هو طريق الاختيار الصريح.

ولكن: ماذا عن التفويض أو اختيار الإمام القائم فعلًا لمن يقوم بعده وهو ما يعرف بالعهد بالإمامة؟ هنالك اتجاهان بارزان عند المعتزلة فيما يتعلق بهذه المسألة:

الاتجاه الأول يمثله القاضي عبد الجبار: حيث يذهب -متفقًا في الرأي مع أستاذه أبي هاشم عبد السلام بن الجبائي- على أن هذه الطريق دستورية تمامًا، وهي إن لم تزد في القوة عن اختيار الخمسة لا تنقص عنها؛ ذلك أن تفويض الإمام الأمر إلى آخر يعتبر امتدادًا لقيامه هو بهذا الأمر، وهو يملك هذا الحق في أثناء حياته بما خُوِّله من الإشراف على شؤون المسلمين، لكن ذلك لا يعني أن يصير الإمام إمامًا بمجرد العهد إليه، وإلا لثبتت إمامة الاثنين معًا، وهو باطل، فالقضية هنا يمكن قياسها على الوصية حيث إن من حق الرجل أن يوصي، ولكن لا تنفذ الوصية إلا بعد الموت، فكذلك هنا، ولا يتعلق ذلك برضا جماعة المسلمين. ويستشهد أصحاب هذا الرأي على ذلك بعهد أبي بكر إلى عمر، حيث فوض إليه الأمر بعد وفاته، وقال لمن ناقشه في ذلك: «وليت أموركم خيركم في نفسي» فأضاف توليته إلى نفسه، ولم تستأنف بيعة لعمر بعد وفاة أبي بكر اعتمادًا على هذا التفويض السابق من أبي بكر[2].

والاتجاه الثاني بخصوص العهد بالإمامة يمثله أبو علي الجبائي، وخلاصة رأيه أن عهد الإمام لغيره بالأمر من بعده جائز، لكن بشرط مهم هو أن يحوز المعهود إليه رضا الجماعة التي لا يصح من دونها اختيار الإمام وهم خمسة على ما تقدم، فإذا زال هذا الشرط بطل العهد بالإمامة، واستؤنفت عملية الاختيار من أهل الحل والعقد.

ويبرهن الجبائي على رأيه ببراهين تاريخية استقاها من تولية أبي بكر لعمر، فقد

(١) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٣٠٦، ٣١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

ثبت عنه في روايات ثقات المؤرخين -كالواقدي- أن أبا بكر قبل أن يوصي باستخلاف عمر شاور في هذا الأمر كبار الصحابة، فقد روىٰ أنه استشار عبد الرحمن بن عوف قائلًا: أخبرني عن عمر، فقال عبد الرحمن: أنت أعلم مني به. قال أبو بكر: وإن! فقال عبد الرحمن: هو والله أفضل من رأيت، لكن فيه غلظة! كما أنه استشار عثمان فأجابه: علمي به أن سريرته خير من علانيته، وأن ليس فينا مثله. كما روي أنه شاور سعيد بن زيد وأسيد بن حضير ورجالًا من الأنصار فظهر منهم الرضا.

وهكذا فإن عهد أبي بكر لعمر كان استنادًا علىٰ هذه المشورة التي أسفرت عن رضا الأغلبية، أما ما روي من اعتراض بعضهم، كقول طلحة: وليت علينا فظًّا غليظًا! فإنه لا يقدح في رضا المجموع، كما أن الثابت أن طلحة عاد إلىٰ الرضا بعد ذلك، فضلًا عن أن للغلظة وجهًا سائغًا أحيانًا، وذلك إذا كانت في موضعها، كأن تستعمل مع أعداء الله، بل إنها تصبح عندئذ مدحًا يجري مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقد كانت غلظة عمر من هذا النوع، فالاعتراض إذن ليس بذي موضوع، ولعل هذا ما جعل طلحة لا يلح فيه ويعود إلىٰ رأي الجماعة. فقد ثبت -إذن- في رأي الجبائي أن العهد بالإمامة لا يتم صحيحًا إلا إذا اقترن به رضا الجماعة، وأن أبا بكر لم يبايع لعمر استقلالًا برأيه وإنما اعتمادًا علىٰ رأي الجماعة[1].

ولرأي الجبائي هنا وجاهته واعتباره؛ لأنه يضع الضوابط الأمينة علىٰ سلامة الاختيار، فقد يكون الذهن الواحد دقيقًا صائبًا، لكن الذي لا شك فيه أن أذهانًا عدة مخلصة تكون أكثر دقة وصوابًا!

أما وقد تمسك المعتزلة بالاختيار طريقًا إلىٰ الإمامة فإنهم -تدعيمًا لمذهبهم- أقاموا البراهين علىٰ بطلان ما عداه، وهو: مذهب النص عمومًا -أي عند الشيعة أو سواهم- ثم مذهب الخروج والتصرف الذي يعده الزيدية طريقًا لمعرفة الإمام الصحيح، ومن ثمَّ الرضا بإمامته.



(١) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢٦٢-٢٦٤، والقسم الثاني ص ٥.

مذهب النص وموقف المعتزلة منه:

أشهر القائلين بمذهب النص على الإمامة -باعتبار أنه الطريق الوحيد إليها- هم الشيعة الذين يقيسون الإمامة على النبوة، فالله تعالى يختار أنبياءه ورسله، ولا يترك هذه المهمة للاختيار البشري الذي قد يخطئ ويصيب؛ لأنه تعالى أعلم حيث يجعل رسالته، فكذا الإمامة، إذ هي -عند الشيعة- امتداد للنبوة، أي امتداد للطف الله ورحمته، يقول ابن المطهر الحلي -المفكر الشيعي-: إن الله تعالى «أردف الرسالة بعد موت الرسول بالإمامة فنصب أولياء معصومين ليأمن الناس من غلطهم وسهوهم وخطئهم، فينقادون[1] إلى أوامرهم لئلا يخلي الله تعالى العالم من لطفه ورحمته»[2]. وهكذا فإن الشيعة الإمامية يرون أن الرسول نصَّ على «علي» نصًّا ظاهرًا مكشوفًا، ونصَّ «علي» على الحسن، والحسن على الحسين، وهكذا إلى آخر السلسلة التي يذكرونها ويختلفون في تسلسلها أحيانًا اختلافًا ليس من شأن هذه الدراسة أن تعرض له.

وهناك صورة أخرى لمذهب النص يتبناها «البكرية»، وهم هؤلاء الذين زعموا أن النبي ﷺ نصَّ على إمامة أبي بكر بعده، وأن إمامة أبي بكر لم تكن نتيجة اختيار، وإنما كانت نتيجة لهذا النص، وينسب هذا الرأي إلى الحسن البصري الذي ذكر أن النص هنا لم يكن نصًّا صريحًا مكشوفًا، وإنما كان نصًّا خفيًّا دلت عليه دلائل عدة لا يمكن إنكارها[3]. وقد وصلت فكرة الحسن البصري هذه حدَّ التطرف في زمان متأخر، وذلك على يد ابن حزم الذي زعم أن النص على أبي بكر كان جليًّا مكشوفًا[4].

أما الصورة الثالثة والأخيرة لمذهب النص فيمثلها «الراوندية» الذين يذهبون إلى أن الرسول ﷺ نصَّ على العباس بن عبد المطلب، وأن إمامة أبي بكر كانت خروجًا على مقتضى النص[5].

---

(١) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢٥٢، والقسم الثاني صفحات ٥، ٦، ٨.

(٢) هكذا في الأصل.

(٣) منهاج الكرامة لابن المطهر الحلي، ص ٧٨، انشر في مقدمة منهاج السنة لابن تيمية.

(٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٧٦١.

(٥) منهاج السنة النبوية، ص ٣٤٠.

يرفض المعتزلة فكرة النص على الإمامة بجميع صورها رفضًا قاطعًا، ويناقشون جميع الأدلة التي وردت، مؤيدةً لهذه الفكرة عند أصحابها، ويبينون تهافتها، ثم يقيمون الدليل العقلي على بطلان هذا المذهب، والملاحظ أن كثافة الهجوم كانت موجّهةً ضد الشيعة بالذات؛ لأنهم أبرز من تبنى فكرة النص ودعا إليها، واستمرت على أيديهم، ودحض هذه الفكرة عندهم دحضٌ لها عند غيرهم بالضرورة.

(أ) لقد استند الشيعة على فكرة النص الضروري على إمامة «علي»، حيث قرروا أن الرسول أوصى لـ «علي» وصية علمها الجميع بالضرورة لذيوعها، وهي لم تشتبه على أحد من الصحابة، لكنهم تكاتموا فيما بينهم هذه الوصية لحاجة في نفوسهم، ويرد المفكر المعتزلي أبو هاشم عبد السلام بن الجبائي على هذه الدعوى بأن فيها تهمة للأمة جميعها بالتواطؤ على الكتمان، وهو أمر مرفوض؛ لأن الأمة لا تجمع على كتمان ما يجب إظهاره، كما أنها لا تجمع على خطأ، ولو صحت هذه الدعوى -أي لو صح النص وكتمه الجميع- لما جاز للعباس أن يقول لـ «علي» في مرض الرسول: «نسأله عن هذا الأمر، فإن كان لنا بيَّنه، وإن كان لغيرنا أوصى بنا!» ذلك أن هذا السؤال لا معنى له لو كان الرسول نصَّ على إمامة «علي» وبيَّنها للناس، يضاف إلى ذلك أن الكتمان هنا غير مبرر؛ لأن نص الرسول على إمام -لو ثبت ذلك- من أعظم ما تحتاج الأمة إلى معرفته «ولو كان قد نصبه لهم لما جاز أن يتكاتموا أمره من غير تواطؤ، وهم يخبرون بالكثير مما هو دون ذلك في الحاجة، بل يخبرون بالكثير مما لا يحتاجون إليه»[1]. هذا فضلًا عن أنَّ عليًّا نفسه رضي ببيعة من تقدمه، وكان في المواقف المشهورة «يتعلق بذكر البيعة دون النص، حتى قال لطلحة والزبير: بايعتماني ثم نكثتما!»[2].

(ب) ولكن الشيعة لم يكتفوا «بالنص الضروري» دليلًا على إمامة «علي»، بل ذهبوا إلى أن هناك نصوصًا «دلالية» عديدة تشير إلى إمامة «علي» دون سواه. وقد تتبع المعتزلة نصوص الشيعة هذه وناقشوها بإسهاب، وأبطلوا ما يراه فيها الشيعة

---

(١) الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي، ص ٣٥٠، ومقالات الإسلاميين للأشعري ٢/١٣٥.

(٢) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ١٢٢.

من دلالات على النص على إمامة «علي». وتقصّي هذه النصوص جميعها وبيان تأويل المعتزلة لها أمر يطول، ولا تمليه الضرورة هنا، فمن الممكن الاكتفاء بضرب بعض الأمثلة وبيان موقف المعتزلة منها:

من أبرز الأمثلة على ذلك حديث غدير خُم[1]، ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] خطب الرسول الناس في غدير خم، وقال للجمع كله: «أيها الناس، ألست أولى منكم بأنفسكم؟» قالوا: بلى. قال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم والِ مَن والاه، وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله». فقال عمر: «بخ بخ لك يا علي، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة». والمراد بالمولى هنا -كما يذكر الشيعة- الأولى بالتصرف؛ لأن هذا ما يشير إليه قول الرسول في صدر الحديث: «ألست أولى منكم بأنفسكم؟» أي ألست أولى بالتصرف في شؤونكم من أنفسكم؟[2].

يرد المعتزلة على هذا الحديث بوجوه عدَّة:

منها: أن سؤال الرسول ﷺ: ألست أولى منكم بأنفسكم؟ معناه الطاعة والانقياد، أي إنني أحق بطاعتكم وانقيادكم لي من أنفسكم، فيلزم هذا الأمر نفسه بخصوص «علي» لضرورة السياق. وليس الحديث هنا حديثًا عن الإمامة.

ومنها: أن هذا الحديث لو كان المراد به الإمامة لاستدل به «علي» ﷺ على أحقيته بالخلافة دون غيره من الصحابة، أو استدل به بعض الصحابة المشايعين لـ «علي»، كالزبير أو العباس أو المقداد أو عمار، خصوصًا أن يوم غدير خم كان قريبًا من وفاة الرسول ﷺ، ولكن ذلك لم يحدث فلم يستشهد بهذا الحديث «علي» ولا غيره من مشايعيه، فعُلِم أن المراد به شيء غير الإمامة.

ومنها: ما يرويه القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي الهذيل العلّاف أن هذا الخبر لو صح لكان المراد به الموالاة في الدين. وقد ذكر أبو الهذيل أن بعض العلماء حمل هذا الخبر على أن قومًا نقموا على «علي» بعض أموره، وظهرت

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢) خُم: واد بين مكة والمدينة عند الجُحفة، به غدير، عنده خطب رسول الله ﷺ، معجم البلدان لياقوت، ج٢/ ص٤٤٥.

معاداتهم له، وقولهم فيه، فأخبر الرسول ﷺ بما يدل على منزلته وولايته دفعًا للفتنة[1].

ومن النصوص التي يتمسك بها الشيعة أيضًا حديث: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». فهو دال عندهم على النص على إمامة «علي»، ويرد المعتزلة على هذا الحديث بأن الثابت أن هارون لم يكن خليفة بعد موسى، وإنما الذي خلفه يوشع بن نون، فلا وجه للاستدلال بذلك[2]. وقد ذهب معتزلة بغداد إلى أن هذا الحديث يدل على أن منزلة «علي» تالية لمنزلة الرسول، كمنزلة هارون من موسى، واستدلوا به على أن عليًّا أفضل الخلق بعد الرسول لكنهم لم يستدلوا به على النص على إمامة «علي»[3].

وعلى هذا النحو يمضي المعتزلة في تناول بقية الأحاديث التي يسوقها الشيعة نصوصًا دلالية على تعيين «علي» خليفة للرسول، والمعتزلة -في جملتهم- يؤولون هذه الأحاديث مجاراةً للشيعة، وذلك على فرض صحتها، لكنهم لا يقطعون بصحتها تمامًا، فكأنهم يقولون إن هذه الأحاديث لو ثبتت صحتها بالدليل القطعي فهي لا تصلح أساسًا لما يتعلق به الشيعة. والمعروف أن المعتزلة يقفون من الأحاديث عمومًا موقفًا متطرفًا؛ ذلك أنهم -كما يقول العلامة طاهر الجزائري- «رأوا كثرة الوضع، وظهر لهم أن التمييز بين الصحيح وغيره يعسر، لا سيما من طرق غيرهم، فإنهم لا يطمئنون إليه، لاعتقادهم أن كثيرًا من أهل الورع والصدق ربما يجوِّزون وضع الحديث للمصلحة وشاهدوا في عصرهم أحاديث وضعت في حقهم؛ مثل: «القدرية مجوس هذه الأمة»، فنفروا من المحدثين، وثلبوهم أشد ثلب»[4].

لكن الشيعة لا يكتفون في تأييد قضيتهم بالأحاديث، بل يسوقون نصوصًا قرآنية كثيرة للاستشهاد بها على ما يذهبون إليه من النص الدلالي، والأمر هنا هيِّن؛

(١) منهاج الكرامة لابن المطهر، ص ١٦٨.

(٢) يُرجع إلى ردود المعتزلة هذه في كتاب: «المغني» للقاضي عبد الجبار، ج ٢٠/ القسم الأول ص ١٥٢-١٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

لأن النصوص القرآنية التي ساقوها أقل دلالة علىٰ قضيتهم من نصوص الأحاديث، فهي مما تسهل فيها طريقة التأول. وهاك مثالًا واحدًا علىٰ ذلك يبيّن كيف يعالج المعتزلة أمثال هذه النصوص، ذلك هو قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤]، فإن الشيعة يقولون: إن المراد بصالح المؤمنين هو «علي»، وقد جعله الله تعالىٰ مولىٰ للرسول ﷺ، وفي هذا دليل إمامته، وقد تلخص رد المعتزلة هنا في وجهين:

أولهما: أن الآية لا تدل علىٰ أن المراد بصالح المؤمنين «علي» بالخصوص، ويروي القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي هاشم أنّ (صالح المؤمنين) هنا تليق بالجمع لا بالمفرد؛ «لأن الله تعالىٰ بيّن لهم عِظَم حال الرسول ﷺ بنصرة الغير ومظاهرته، ولا بدّ من أن يكون الجمع فيه، فقوله: (وصالح المؤمنين)، بمعنىٰ قوله: والمؤمنون الصالحون».

وثانيهما: أنه لو صح أن المراد بها «علي» فإن ذلك لا يدل علىٰ الإمامة، بل علىٰ النصرة؛ ذلك أن معنىٰ أن الله مولاه أنه ناصره. ولما كان لفظ «وصالح المؤمنين» معطوفًا علىٰ «مولاه» كان معناه النصرة أيضًا وليس الإمامة. فبطل الاستدلال بهذه الآية علىٰ أي وجه[1].

(ج) لا يكتفي المعتزلة بدحض دعاوىٰ النص الضروري أو الدلالي علىٰ الإمامة، بل إنهم يسوقون برهانًا عقليًا يدعم موقفهم، ومؤدّىٰ هذا البرهان أن مذهب النص علىٰ إمامة «علي» يقتضي أن إمام كل زمان عند الشيعة بمنزلة علي ﷺ في أنه لا بدّ من النص عليه، ومن أن يظهر هذا النص ظهورًا قاطعًا، لأن الإمامة عند الشيعة من أعظم أركان الدين، «فكيف السبيل إلىٰ أن نعلم أنه ﷺ نص علىٰ الحسن والحسين أو نص الحسن علىٰ الحسين، ثم كذلك سائر الأئمة؟». ولما كان إثبات عين الإمام فرعًا عن إثبات ذاته نفسها، فإن دعوىٰ النص هنا تصبح مرفوضة؛ لأن الإمام الذي يتمسكون به احتجب في وقت معين، وأصبحوا ينتظرون ظهوره وقيامه بالأمر[2].

---

(١) من مقال له بعنوان: «أصل المعتزلة»، منشور بكتاب «القديم والحديث» لمحمد كرد علي، ص ١٥٢.

(٢) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ١٤٠-١٤١.

مناقشة بعض الآراء:

هذا هو موقف المعتزلة من قضية النص، وهو موقف قاطع يرفض هذه القضية رفضًا علميًا قائمًا علىٰ الأسس والبراهين الدينية والتاريخية.

لذا يبدو غريبًا ما ذهب إليه الدكتور ألبير نصري نادر في كتابه «فلسفة المعتزلة» من أن «الأكثرية منهم -أي من المعتزلة- يشاطرون الشيعة في قولهم بأن لا إمامة إلا بالنص والتعيين. والأقلية منهم يشاطرون أهل السنة في قولهم بأن الإمامة ينالها من هو أهل لها»[1] وقوله: «إن واصل بن عطاء، والأصم، وهشام الفُوَطي، والجبائي، وابنه أبا هاشم كانوا علىٰ رأي أهل السنة، وباقي المعتزلة كانوا علىٰ رأي آخر قريب من رأي الشيعة الإمامية»[2].

وهناك ملاحظات علىٰ رأي الدكتور ألبير:

أولها: ما ذهب إليه من أن الأكثرية من المعتزلة يرون رأي الشيعة في النص، ثم تحديده لهذه الأكثرية -في الاقتباس الثاني- بأنهم جميع المعتزلة ما عدا الخمسة الذين سماهم.

ثانيها: أنه لم يحدد مفهوم مصطلح «النص» عنده، هل يقصد به النص الضروري الجلي كما يذهب إليه الشيعة الإمامية، أو أنه يقصد النص الخفي، أي الذي حدد الوصف دون الذات، كما يذهب إليه الشيعة الزيدية؟ لكن عطفه لكلمة «التعيين» علىٰ «النص» يرجح الاحتمال الأول، وهو النص الجلي؛ لأن التعيين ذكر شخص بعينه، فالعطف هنا تفسيري.

ثالثها: أنه ذكر -في الاقتباس الثاني- أن باقي المعتزلة -أي الأكثرية منهم- يتقاربون في الرأي مع الشيعة الإمامية، بعد أن ذكر -في الاقتباس الأول- أنهم يشاطرون الشيعة قولهم إنه لا إمامة إلا بالنص والتعيين.

إن ما سبق عرضه حول موقف المعتزلة من قضية النص هو رد مباشر علىٰ هذه الآراء، ولكن من الممكن مناقشة بعض «الحيثيات» هنا مناقشة أكثر تحديدًا.

(أ) فليس من الدقة وصفه للذين يرون رأي الشيعة في النص بأنهم أكثرية، فلم

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٥-١٩٦.

(٢) فلسفة المعتزلة ٢/ ٤٨.

تعرف نسبة هذا الرأي لأحد من المعتزلة إلا لـ «النظّام»، وذلك على أساس أن النص مقصود به معناه عند الإمامية، وحتى نسبة هذا الرأي للنظّام ليست أكيدة كما يذكر الدكتور ألبير نفسه[1]. وهي مسألة ستناقش قريبًا.

(ب) ذكر المؤلف خمسة فقط من المعتزلة، على اعتبار أنهم -دونسواهم- كانوا على الرأي السني في الإمامة، ولكن الحق أن الذين يمثلون هذا الرأي من رجال المعتزلة أكثر من ذلك بكثير، فعمرو بن عبيد، وأبو الهذيل العلّاف، وعباد بن سليمان، ومعمر بن عباد، والجاحظ، والقاضي عبد الجبار وغيرهم من معتزلة البصرة= ممن يتمسكون بالرأي السني، على أنه لا ينبغي أن يفهم أن كل من سوى هؤلاء يمثلون الرأي الشيعي الإمامي الذاهب إلى النص والتعيين؛ كلا، بل إنّ لهم فقط هوًى علويًا جعلهم يفضلون علي بن أبي طالب على سائر الصحابة، ويعتقدون أنه الأولى بالإمامة، لكنهم في الوقت ذاته يعترفون بإمامة الراشدين ويجيزون إمامة المفضول ويتولون سائر الصحابة، ويرون -كما تقدم- أنّ خلافة أبي بكر كانت أدخل في مصلحة الأمة في ذلك الوقت؛ حسمًا للنزاع، وتسكينًا لما كان يمكن أن يثور من الفتنة، بل إن المؤلف نفسه يذكر بعد ذلك ما يشير إلى هذا، حين يعترف أن معتزلة بغداد يذهبون إلى أن إمامة المفضول جائزة مع وجود الفاضل، وأن ذلك كان محاولة منهم لعدم تكفير أبي بكر ولإيجاد حل وسط بين الشيعة وبين أهل السنة[2]، فإذا كان معتزلة بغداد -وهم الذين يمثلون الميل الشيعي بين المعتزلة- لا يقولون بالنص، فكيف يصح الحكم بأن الأكثرية من المعتزلة يشاطرون الشيعة في قولهم بأن لا إمامة إلا بالنص والتعيين؟

(ج) حتى لو عنَى المؤلف بمصطلح «النص» مفهومَه عند الزيدية، أي النص الخفي، فإن ذلك لا ينطبق على المعتزلة، فقد ذكر قوام الدين أحمد بن الحسين المفكر الزيدي أن المعتزلة يخالفون الشيعة عمومًا في مسألة النص الجلي أو الخفي[3]. فلو أن بعض المعتزلة يشارك الزيدية قولهم في النص الخفي

---

(١) المصدر نفسه ٢/١٤٩.

(٢) فلسفة المعتزلة، ٢/١٥٢-١٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢/١٥٤-١٥٥.

لحرص هذا الكاتب الزيدي على ذكرهم واعتدَّ برأيهم، لكنه لم يفعل، مما يؤكد أن قضية النص بعمومها لم تكن أبدًا محل اعتبار عند المعتزلة.

* * *

«النظَّام» ومذهب النص:

يروي الشهرستاني في «الملل والنحل» عن «النظَّام» أنه قال: «لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرًا مكشوفًا، وقد نص النبي ﷺ على «علي» رضي الله عنه في مواضع، وأظهره إظهارًا لم يشتبه على الجماعة، إلا أنَّ عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة»[1].

ويقول النوبختي -وهو من مفكري الشيعة الإمامية- في كتابه «فرق الشيعة»: «وقال إبراهيم النظَّام ومَنْ قال بقوله: الإمامة تصلح لكل من كان قائمًا بالكتاب والسنة لقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]»[2].

فما حقيقة الأمر في ذلك؟

يذهب الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة في كتابه القيم «إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية» إلى أن رواية الشهرستاني غير موثوق في صحتها، وهو يعتمد في ذلك على السبق الزمني للنوبختي، حيث كان على رأس المائة الثالثة[3]. (أما الشهرستاني فقد عاش في الربع الأخير من القرن الخامس، والنصف الأول من القرن السادس الهجري ٤٧٩ - ٥٤٨هـ).

ويتفق رأي الدكتور ألبير نصري نادر مع رأي الأستاذ أبي ريدة في ترجيح رواية النوبختي، وهو يعتمد في هذا الترجيح على دليل خارجي؛ حيث إنَّ الثابت أن النظَّام تتلمذ على أبي الهذيل العلَّاف، وكان هذا ممن يقولون بإمامة المفضول مع وجود الفاضل، وهو مبدأ يتعارض مع مبدأ النص، وعلى هذا فمن الممكن القول: «إن النظَّام شاطر رأي أستاذه في الإمامة»[4].

---

(١) انظر مبحثه عن الإمامة المنشور في: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٧٦٣.

(٢) الملل والنحل ١/ ٥٧.

(٣) فرق الشيعة، ص ١٠.

(٤) إبراهيم بن سيار النظام لأبي ريدة، ص ١٧٥.

والحق أن استنتاج الباحثَين تؤازره أدلة أخرىٰ فوق التي اعتمدنا عليها:

(أ) فإن مؤرخي الفرق الموثوق بأقوالهم، والأقدم تاريخيًّا من الشهرستاني -كالأشعري والملطي والبغدادي- لم يشيروا إلىٰ هذا الرأي للنظّام، مع أنَّ رجلًا كالبغدادي في «الفَرْق بين الفِرَق» مولع بتعديد «فضائح» النظّام، وتصيُّدها له، والتشنيع بها عليه، ولو ثبتت هذه الرواية علىٰ النظّام لما تجاوز البغدادي عنها.

(ب) كما أن النوبختي شيعي إمامي من القائلين بالنص، ولا شك أن النظّام -بوزنه الفكري العظيم- لو قال بالنص حقيقة لما أغفل النوبختي أن يذكر ذلك، بل كان حقيقًا بأن يفاخر به، علىٰ أساس أنَّه صوت له قيمته في نصرة القضية التي يؤمن هو بها.

(ج) يضاف إلىٰ ذلك أن معتزلة بغداد -وهم من عرف عنهم الميل إلىٰ التشيع، وتفضيل «علي» علىٰ سائر علىٰ الصحابة- لم يذهب أحد منهم مذهب النص والتعيين، فبعيد عن التصور أن يذهب «النظّام» البصري إلىٰ النص، والمعروف أن معتزلة البصرة يميلون إلىٰ الاتجاه السني في الإمامة، ولا يفضلون عليًّا علىٰ أبي بكر، والنظّام يقف علمًا شامخًا بين أعلام هذه المدرسة، وليس من المعقول أن يخرج علىٰ مذهبها في اختيار الإمام ثم لا يناقشه واحد منهم، والذي يقرأ كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار في المجلدين اللذين خصصهما للإمامة[1] لا يجد فيه إشارة إلىٰ رأي النظّام ولا ردًّا عليه، مع ولعه بذكر كل رأي مخالف لرأي جمهورهم وتفنيده.

من كل ما سبق يتضح أن نسبة القول بالنص إلىٰ النظّام نسبة لا تنهض علىٰ أساس علمي صحيح[2].

ولقد طال الكلام عن المعتزلة وقضية النص؛ لأن هذه النقطة جوهرية في الفكر السياسي الإسلامي، وتحديدها وبيان موقف المعتزلة منها بوضوح يعد أساسًا مهمًّا من أسس الفكر السياسي عندهم.



(١) فلسفة المعتزلة ٢/ ١٥٤.

(٢) الجزء العشرون القسم الأول والثاني.

(٣) ممن وقع في هذا الخطأ من المحدثين الأستاذ جولد زيهر الذي ذكر أنَّ النظام يتفق مع الشيعة في نظرية

مذهب الخروج وموقف المعتزلة منه:

يذكر المفكر الزيدي قوام الدين أحمد بن الحسين أن طريق الإمامة عند الزيدية النص (الخفي) في الأئمة الثلاثة (وهم: علي، والحسن، والحسين) ثم الدعوة والخروج في الباقي، ويزعم أنه «قد اتفق أهل النبي على أن طريق الإمامة إنما هو الدعوة والخروج»[1].

والنص الخفي هو ما يمكن أن يستشف منه دليل على إمامة هؤلاء الثلاثة من غير أن يكون فيه تصريح مباشر بذلك، فهو نص دلالي.

وقد تقدم أنَّ المعتزلة لا يعترفون بالنص -جليًا كان أم خفيًا- ويقيمون الأدلة على بطلانه، فلا حاجة إلى إعادة ذلك، كما أن هذا الكاتب الزيدي نفسه -قوام الدين- يعترف أن المعتزلة يرفضونه بحجة أنه «كان يجب ألا يذهب الصحابة بأسرهم عن الغرض به، فقد كانوا في غاية المعرفة بالمقاصد وما يجري هذا المجرى»[2] وبعبارة أخرى: لو كان النص الذي يتعلق به الشيعة يدل على إمامة «علي» لما خفيت هذه الدلالة على الصحابة لعلمهم بمقاصد الرسول.

أما الخروج -وهو طريق الإمامة لغير الأئمة الثلاثة الأوَل عند الزيدية- فإن المعتزلة يرفضونه أيضًا، وهم يعللون هذا الرفض تعليلًا منطقيًا ساطعًا؛ لأن خروج الإمام، وما يترتب عليه من تصرفه في شؤون المسلمين تصرف الإمام، أمر لا يسوِّغ إمامته؛ لأنه «لا بدَّ أن يكون مستحقًا بأمر متقدم ثم يتصرف فيما بعد»[3]، «ولا يصير إمامًا بالأمور التي إنما يلزمه أن يقوم بها ويفعلها بعد كونه إمامًا»[4]. ولو

الإمامة وعصمة الإمام، انظر: «العقيدة والشريعة في الإسلام»، ص ١٩٩.

(١) يراجع الفصل الذي عقده في نهاية كتاب «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار وخصصه لمبحث الإمامة (ص ٧٥٣ وما بعدها).

وللتوسع في بيان التطبيقات العملية لهذه النقطة تراجع رسالة المفكر الزيدي يحيى بن الحسين تحت عنوان «كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد إلخ»، حيث يسرد هذا الكاتب أمثلة من أئمة الزيدية الذين تحقق فيهم شرط الخروج كزيد بن علي، وابنه يحيى، والنفس الزكية، وأخويه: إبراهيم ويحيى، والحسين بن علي بن الحسن صاحب موقعة «فخ» ... إلخ، رسائل العدل والتوحيد ٢/٧٨ وما بعدها.

(٢) شرح الأصول الخمسة: مبحث الإمامة بقلم قوام الدين أحمد بن الحسين، ص ٧٦٣.

(٣) المغني، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٢٧٣، ومعنى ذلك أن الإمام يجب أن تتضح فيه الشروط التي تؤهله للإمامة قبل تنصيبه إمامًا، أما الخروج فهو تصرف يمارسه بمقتضى إمامته القائمة فعلًا لا قبلها.

اعترض الزيدية على هذا بأنهم يفصلون أن الخروج الذي يصير به إمامًا يتضمن الرضا والبيعة من جماعة، فُوِّقَ اعتراضهم بأنهم بهذه الطريقة قد عادوا إلى رأي المعتزلة وهو طريقة الاختيار، والبيعة والرضا يغنيان عن الخروج، والدليل على ذلك أن البيعة والرضا لو تمَّا وتعذَّر على الإمام الخروج لم تبطُلْ إمامته «وذلك يوجب أنهم ضموا إلى العلة ما ليس بعلة، وما يكون وجوده كعدمه»[1].

بهذا يتبيَّن أن المعتزلة رفضوا الطريقين: طريق النص (بشقَّيه)، وطريق الخروج، واعتبروا أن طريق الإمامة الشرعي الوحيد هو: الشورى والاختيار.



٤- شروط الإمام عند المعتزلة:

هناك شروط في الإمام لم تكن محل جدل بين طوائف المسلمين على اختلاف نزعاتهم؛ ولهذا فليست هناك ضرورة لتناولها من وجهة النظر الاعتزالية، حيث لم يضف إليها المعتزلة ما يستحق أن ينسب إليهم على وجه الخصوص، فلم يمارِ أحدٌ في أنَّ الإمام -أي الحاكم الشرعي- يجب أن يكون حرًّا بالغًا عاقلًا مسلمًا ذَكَرًا صاحبَ رأيٍ وتدبير يرجع إليهما فيما يعالجه من مشكلات الحكم[2].

لكن هناك شروطًا أخرى خلافية، أي تعددت فيها وجهات النظر، إما بإغفالها تمامًا عند بعض الفرق دون البعض، كشرط العصمة في الإمام، وهو ما أغفله أهل السنة والمعتزلة دون الشيعة، وإما بتضييق دائرتها أو بتوسيعها، وذلك كشرط العلم الذي توسع فيه الشيعة حتى شمل عندهم علم الغيب، على حين قصره غيرهم على العلم البشري في النطاق الذي يمكِّن الإمام من النهوض بأعباء الحكم، وعلى هذا فمن المشروع هنا أن يفرد لمثل هذه الشروط مكانها الخاص، لتتجلى نظرة المعتزلة إليها ومعالجتهم لها.

ويقف على رأس هذه الشروط شرط العدل: فإن المعتزلة تمسكوا بهذا الشرط تمسكًا بعيدًا وبالغوا في تقريره، واعتبروه أساسًا تنهدم بانهدامه شرعية الإمامة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٣) تراجع هذه الشروط في كتاب التمهيد للباقلاني ص ١٨١ وما بعدها، وكتاب فضائح الباطنية للغزالي

إن ذلك لا يعني أن أهل السنة غضوا من أهمية العدل عند الإمام، بل يعني أنهم لم يلحوا على هذا الشرط إلحاح المعتزلة، ووجهة نظرهم أنه ما دامت أركان الإسلام الأساسية قائمة لم يعطلها الإمام فإنه من الممكن التجاوز عن مثل هذا الشرط؛ لأن عدم التجاوز عنه سيقود الأمة إلى حالة من الفوضى والاضطراب أجدر بها أن تتجنبها، وقد اتضحت نبرة الرضا بالأمر الواقع عند بعضهم، فيروي الأشعري عن أصحاب الحديث أنهم قالوا: «إن الإمام يكون عادلًا وغير عادل»[1]. ويذكر الغزالي أنه إذا لم يمكن تحقيق كل الشروط، وكان عدم الرضا بالإمامة يؤدي إلى الفوضى وجب الرضا اتقاء للفتنة[2].

أما المعتزلة فيعالجون الأمر من زاوية مختلفة، فإنهم يستشهدون بحقيقة مقررة، وهي أن العدالة لازمة في الشاهد والأمير -وهما دون الإمام منزلة- فمن الأولى أن تكون في الإمام أشد لزومًا، كما أن الإمام موكل بمصالح للرعية، ينفذ الحدود والأحكام، وينصف المظلوم، وينتصف من الظالم ويجبي الأموال من وجوهها، ويصرفها في حقوقها ... إلخ، وما لم يكن الإمام عادلًا، تزعزعت الثقة في أعماله، وحوّم الشك على نزاهة مقاصده، وهو ما يجب أن يبرأ منه الإمام[3].

فالمعتزلة يرون أن العدالة من أهم الشروط التي يجب أن تتحقق في خليفة المسلمين.

ومن الشروط التي تعددت فيها وجهات النظر أيضًا شرط العلم: فجميع الفرق الإسلامية تشترط في الإمام أن يكون عالمًا، لكنهم يختلفون في حدود هذا العلم.

والشيعة الإمامية يقفون من هذا الشرط موقفًا متطرفًا حين يجعلون علم الإمام يشمل أمور الدين والدنيا، وما كان وما سيكون، والمعتدلون منهم يقفون بهذا العلم عند كل الأمور والأحكام الشرعية، وكل ما بالناس إليه حاجة من علوم

ص ١٨٠-١٨١، ثم كتاب المغني للقاضي عبد الجبار ج ٢٠/قسم ١ ص ١٦٨ وما بعدها.

(١) مقالات الإسلاميين، ٢/١٢٥.

(٢) فضائح الباطنية، ص ١٩٣.

الدنيا[1]، وهذا يعني أن الإمام أغزر الناس علمًا وأن مصدر هذا العلم ليس بشريًا، كما أن قضايا الحياة اليومية في دنيا الناس يجب أن ترد إلى علم الإمام، ويُصدر فيها عن رأيه! والشيعة يصدرون في هذا الرأي عن معتقدهم الخاص بعصمة الأئمة والنص عليهم، الأمر الذي يخلع عليهم صفات غير بشرية، من بين مظاهرها هذا المفهوم الخاص «للعلم» عندهم.

لكن المعتزلة لا يقبلون هذا المفهوم للعلم، ويكتفون منه بالقدر الذي يحتاج إليه الإمام لتسيير دفة الأمور بالطريقة الصحيحة، وهذا يعني أن الإمام لا يشترط فيه أن يكون أعلم أهل زمانه، بل قد يحتاج إلى مشورة الآخرين في مسائل هم أكثر إحاطة بها منه، ولا ينقص هذا من قدره، فقد ثبتت حاجة من يعلم إلى العلماء[2]، والقضية -كما يقررها القاضي عبد الجبار- «أن جملة العلوم يجب أن تكون محفوظة في الأمة وإنْ تفرقت في العلم، ليصح أن يظفر بها من يطلبها من أهل العلم»[3]. ولقد تظاهرت الأخبار -كما يقول أبو علي الجبائي- بتقدُّم معاذ بن جبل في العلم، ومما يدل على ذلك قوله ﷺ: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل»، ولم يوجب هذا التقدم أن يكون معاذ أحق بالإمامة[4].

- ويشذ عن رأي المعتزلة هذا واحد منهم هو عباد بن سليمان الذي يشترط في الإمام أن يكون أعلم أهل زمانه، ولكن رأيه مردود عند المعتزلة بما ثبت من ترشيح عمر ستة للخلافة من بعده، كل واحد منهم يصلح للقيام بالأمر، ولا شك أنهم يتفاوتون علمًا[5]، فرأي عباد -إذن- في نظر المعتزلة لا يتأيد بالمنطق ولا بحقائق التاريخ.

يجيء بعد ذلك شرط القرشية: وهو الشرط الذي اصطرعت حوله آراء الفرق الإسلامية، فبعضهم تمسك به ودافع عنه، وهم جمهور أهل السنة، لكنهم تمسكوا بعموم القرشية دون تخصيص، وبعضهم حصره في فرع معين من الشجرة

---

(١) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢٠١-٢٠٦.

(٢) مقالات الإسلاميين ١/١١٧، والانتصار للخياط، ص ١١٦.

(٣) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

القرشية، وهم الشيعة الذين اشترطوا أن يكون هاشميًا علويًا، والراوندية الذين اشترطوا أن يكون عباسيًا، من نسل العباس بن عبد المطلب، كما أن بعض الفرق الإسلامية أنكرت القرشية شرطًا للإمامة، وأشهرها الغيلانية التي تزعّمها غيلان بن مسلم الدمشقي[1] وهو الذي تقدم الحديث عنه في التمهيد على أساس أنه من الذين قدموا للاعتزال، والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو، وقد كان معتزليًا ثم انشق على أصحابه وقال بالجبر، وينسب إلى ضرار هذا أنه قال: إذا اجتمع قرشي وأعجمي وتساويا في الفضل فالأعجمي أولى لأنه أقلهما عشيرة[2].

فما موقف المعتزلة من هذه الأقوال؟

الذي تبرزه الروايات التي تحدثت عن المعتزلة في هذه المسألة أنّ رأي المعتزلة لم يتفق على هذا الشرط وجودًا أو عدمًا.

ففي مقالات الإسلاميين للأشعري ما نصه: «قال قائلون من المعتزلة والخوارج: جائزٌ أن يكون الأئمة في غير قريش، وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم: لا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قريش»[3]. كما يقول الشهرستاني -بعد أن روى رأي ضرار في تقديم الأعجمي على القرشي-: «المعتزلة وإن جوّزوا الإمامة في غير قريش إلا أنهم لا يجوّزون تقديم النبطي على القرشي»[4].

لكن الذي يدعو للتساؤل هو ذلك الفصل الذي كتبه القاضي عبد الجبار -المعتزلي الصميم- في كتابه «المغني» تحت عنوان «**فصلٌ في أن الأئمة من قريش وما يتصل بذلك**»[5]، وهو يدافع في هذا الفصل عن شرط القرشية، مستشهدًا بأحاديث رُوِيَتْ عن الرسول في ذلك؛ مثل: «**الأئمة من قريش**» و«**قدّموا قريشًا ولا تُقدّموا عليها**» إلى غير ذلك، كما يستدل بأحداث التاريخ، حيث كفّ الأنصار في اجتماع السقيفة عن طلب الخلافة لما وُوجِهوا بهذه الأحاديث،

---

(١) المغني، ج ١٠/القسم الأول ص ٢١٠.

(٢) يروي الشهرستاني في الملل والنحل ١/ ١٤٣ أن غيلان قال في الإمامة: «إنها تصلح في غير قريش، وكل من كان قائمًا بالكتاب والسنة كان مستحقًا لها».

(٣) مقالات الإسلاميين ٢/ ١٣٦. وانظر أيضًا: أصول الدين للبغدادي، ص ٢٧٥.

(٤) مقالات الإسلاميين ٢/ ١٣٤-١٣٥.

(٥) الملل والنحل ١/ ٩١.

والقاضي عبد الجبار لا يعرض هذه القضية باعتبارها رأيًا شخصيًّا، بل هو ينسب الرأي فيها إلىٰ شيوخه من دون تحديد في أكثر الأحيان، وفي أحيان أخرىٰ يروي عن شيخه أبي علي الجبائي، والمثير أن القاضي لم يروِ عن المعتزلة خلافًا في هذه النقطة!

والحق أنه من الصعب تجاهل الروايات المقابلة عن المعتزلة في هذا الصدد، فقد رواها عدة من مؤرخي الملل كالأشعري والشهرستاني والنوبختي، ومعروف عن الأشعري بالذات أمانته في عرض أقوال المخالفين، ويقرب منه في هذا الاتجاه الشهرستاني.. هذه واحدة، والأخرىٰ أن هذه الروايات التي تنسب إلىٰ بعض المعتزلة عدم تمسكهم بقرشية الإمام لا تتعارض مع منحاهم الفكري؛ لأنها -أولًا- تعتمد علىٰ أحاديث مروية عن الرسول ﷺ، وللمعتزلة من الحديث موقف لا يتسم بالاطمئنان، لا غضًّا من قيمة الحديث في ذاته، فهم يقدرونها حق قدرها، ولكن شكًّا في نزاهة بعض الرواة[1]. ولأنها -ثانيًا- تقصر حق الحكم في الإسلام علىٰ نسب معين دونما مبرر معقول يصلح أساسًا متينًا لهذا القصر، والمعتزلة يحترمون قواعد العقل، ويعارضون ما قد يتعارض معها، هذا فضلًا عن أن الأحاديث المروية لو ثبتت صحتها تمامًا فإنها تتسع للتأويل، «ولا تدل دلالة قطعية -كما يقول الشيخ أبو زهرة- علىٰ أن الإمامة يجب أن تكون من قريش، وأن إمامة غيرهم لا تكون خلافة نبوية. وعلىٰ فرض أن هذه الآثار تدل علىٰ طلب النبي أن تكون الإمامة من قريش فإنها لا تدل علىٰ طلب الوجوب»[2].

إن ما يبدو قريبًا إلىٰ التصور أن أوائل المعتزلة بالذات كانوا لا يعبؤون بشرط القرشية، ومن الممكن الاستئناس في هذا الصدد بما رواه المسعودي من أن بعض مَنْ تقدَّم من المعتزلة يوافقون الخوارج في عدم تمسكهم بقرشية الإمام[3]، وبما سبقت روايته عن غيلان أيضًا من قوله إن الإمامة تصلح في غير قريش،

---

(١) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢٣٤ وما بعدها.

(٢) انظر ما سبق ص ١٣٤.

(٣) المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص ١١٤. وانظر أيضًا: الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتاب: **النظريات السياسية الإسلامية**، ص ٢٥٨؛ والدكتور أحمد شلبي في كتابه: **السياسة في الفكر الإسلامي** (الطبعة الخامسة)، ص ٥١-٥٢.

ورغم أنَّ غيلان ليس معتزليًا -بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة- فإن عناصر مهمة من مذهب الاعتزال تحققت فيه، فالمرجح -وقد تعاصر غيلان مع أوائل المعتزلة- أن يتفق رأيهم في هذه المسألة، هذا بالإضافة إلى أن أوائل المعتزلة في مجموعهم كانوا موالي[1]، وربما لا يجد مثل هذا الشرط استجابة لديهم بما قد يتضمنه من عنصرية أنكرها الإسلام، متمثلًا هذا الإنكار في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] وفي قوله ﷺ: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى» إلى ما أشبه ذلك من نصوص، كما أن الهجوم الفكري على المعتزلة في بداية نشأتهم لم يكن قد حمي وطيسه، وتركزت ضرباته، فلما تطاول العهد وتكونت لأهل السنة جبهة فكرية قوية، استطاعت هذه الجبهة أن تشدد هجماتها على المعتزلة وتتهمهم بالانحراف وخرق الاجماع، فلا عجب -إذن- أن يؤتي هذا الهجوم ثمراته، فتتأثر أفكار المعتزلة -في بعض جوانبها- بالأراء السنية، ولعل اشتراط قرشية الإمام عند المتأخرين منهم كان صدىً لهذا الهجوم.

لكنَّ الإنصاف يقتضي ذكر التحفظات التي أحاط بها المعتزلة شرط القرشية، فالقائلون بقرشية الإمام من المعتزلة يشترطون أن يوجد في قريش من يصلح للخلافة «فالحال التي لا يوجد فيها من قريش من يصلح لذلك لم تدخل تحت الخبر»[2]. والقرب من النبي -كما يقول الجبائي- من نعم الدنيا، «فهو بمنزلة الأموال والتمكن من الأحوال والعقل والرأي، وإنما يدخل فيه ما يكون للدين به تعلق»[3]، وهو يرى أن الرسول نصَّ على قريش لأنه يوجد فيهم من يصلح للإمامة، أو أن الناس إلى الانقياد إليهم أقرب؛ فهذا الشرط إذن ليس على إطلاقه «فإذا عُلِم فيهم من يصلح لذلك وقد ثبت بالكتاب وجوب نصب من يقيم الحدود ويقوم بالأحكام فلا بدَّ عند ذلك من نصب من يصلح لذلك»[4].

وفي نهاية الحديث عن هذه النقطة تحسن الإشارة إلى ما ذكره الدكتور أحمد

---

(١) مروج الذهب للمسعودي ٢/ ١٣٨.

(٢) كان واصل وعمرو -مؤسسا المذهب- موليين، واستمر عنصر الموالي غالبًا في سلسلة التلاميذ، انظر: المنية والأمل، ص ١٨، ٢٢، ١٢٩؛ وتاريخ بغداد ٢/ ٣٦٦.

(٣) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢٣٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

أمين، من انقسام المعتزلة حيالها قسمين (وهي حقيقة ليست موضع جدل). لكنه حين استشهد بآراء المعارضين لشرط القرشية قال: «وبالغ ضرار من المعتزلة فقال: إذا استوىٰ الحال في القرشي والأعجمي فالأعجمي أولىٰ بها»[1]. وقد تقدم أنَّ ضرارًا ليس من المعتزلة، وهم يتبرؤون منه، فلا تحسب عليهم أقواله؛ هذا فضلًا عن أن المعتزلة الذين لا يشترطون القرشية لا يفضلون الأعجمي علىٰ القرشي إذا استوىٰ الحال، فهو رأي خاص بضرار وحده لا يتحمل المعتزلة تبعته.

وأخيرًا يأتي شرط الأفضلية في الإمام لتحديد موقف المعتزلة منه:

فالشيعة الإمامية يرون أن الأفضلية شرط أساسي في الإمام، والأفضلية تعني أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، لا يسبقه ولا يساويه في الفضل واحد منهم، وهذا الرأي عندهم ليس بمعزل عن آرائهم السابقة في الإمامة، فلما كانت الإمامة قضية دينية لا مصلحية، وكان طريقها النص لا الاختيار، وكان الإمام معصومًا من الخطأ؛ فإن النتيجة المنطقية لهذه المقدمات أن الإمام أفضل أهل زمانه.

ينكر المعتزلة هذا الشرط بمفهومه الشيعي، ويذهبون إلىٰ أن الفضل شرط لا بدَّ منه في الإمام، أما الأفضلية فهي غير ضرورية ولكنها مفضلة[2]، بمعنىٰ أنه لو تيسر أن يكون الإمام أفضل الجميع فذلك خير وبركة علىٰ الرعية، ولا وجه للاعتراض، ولكنَّ ذلك أمرٌ ليس في الوسع دائمًا، والتمسك به قد يؤدي إلىٰ تعطيل الإمامة حين لا يتسنَّىٰ تنصيب الأفضل، فالعدول عنه إلىٰ مَنْ دونه في الفضل أمرٌ تمليه مصلحة الأمة بلا جدال.

لكن هناك ملاحظة أساسية تتعلق بتحديد المعتزلة لمفهوم الفضل، وهذا التحديد مترتب علىٰ نظرتهم إلىٰ الغرض من الإمامة؛ كما سبق شرحه، فلما كان الغرض من الإمامة يتعلق بمصلحة الأمة كان تحديد المعتزلة لمفهوم الفضل متعلقًا بهذه المصلحة أيضًا، «فالفضل المطلوب في الإمامة إنما يُراد لما يعود علىٰ

(1) المصدر نفسه، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(2) ضحىٰ الإسلام ٣/٧٧.

الكافة من المصلحة، فإذا كان ذلك خفيًا في الأفضل ظاهرًا في المفضول صار كأنه الأفضل فيما يختص بالجميع؛ فلذلك صار بالتقديم أحق»[1]. فمقياس الأفضلية في الإمامة -إذن- مقياس خاص، فبكر قد يكون أفضل من خالد في عموم أحواله، ولكن حالة خاصة منها يفضُل فيها خالد بكرًا هي حالة الإمامة، وذلك مثلًا بأن «يُعرف أن انقياد الناس له أكثر، واستنامتهم إليه أتم، وشكواهم إليه أعظم، فهو بالتقديم أحق ممن هو أفضل منه إذا لم يكن هذا حاله»[2]. فهذا مثال واحد لتحويل المفضول إلى أفضل في الإمامة. والمعيار الدقيق في التفضيل -فيما يختص بالإمامة- هو صالح الرعية.

فهذا هو رأي جمهور المعتزلة في شرط الأفضلية، ولكنْ تذكر بعض المصادر -في هذا الصدد- رأيًا خاصًا للنظّام وتلميذه الجاحظ مؤدّاه أن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل، ولا يجوز صرفها إلى المفضول[3]. وقد لا تكون نسبة هذا الرأي إلى النظّام والجاحظ موضع ثقة كاملة، وعلى فرض صحتها فالراجح أن الأفضلية عندهما لا تحمل معناها الخاص عند الشيعة، بل تحمل المعنى الذي سبق شرحه منذ قليل، والذي يتصل بمصلحة الأمة، فالأفضل بالنسبة إلى الرعية، الأقدر على سياستها، وتوجيه أمورها، يجب أن يفضُل على من دونه في الفضل بهذا المفهوم، وتبطُل ولاية المفضول في هذه الحالة، وهذا الرأي، وإن لم يتطابق مع رأي جمهور المعتزلة، فهو لا يبعد عنه كثيرًا.

هذه هي أهم الشروط الخلافية الخاصة بالإمام، التي كان للمعتزلة فيها وجهة نظر خاصة. وهي تشير بجلاء إلى ما أولاه المعتزلة لهذا المنصب الخطير من اعتبار وأهمية، وما أحاطوه به من ضمانات تكفل حسن توجيهه وممارسة دوره على أساس صحيح.



(1) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ٢١٧.

(2) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

٥- المعتزلة ومذهب الثورة:

لعله قد اتضح أن المعتزلة يُولُون شرط العدل في الإمام أهمية كبرى، ويعتبرون ضياع هذا الشرط ضياعًا للإمامة الدستورية، وهكذا فإنه في الحالة التي لا يتحقق فيها هذا الشرط الضروري في الإمام تجد المعتزلة يُعْمِلون أصلًا مهمًّا من أصولهم وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبناء عليه فإنهم يملكون حق الثورة الشرعية المسلحة -في نظر أنفسهم- على الإمام الجائر أو الفاسق.

إن المعتزلة يواجهون هنا معارضة قوية يتزعّمها المحافظون أو مَنْ يطلق عليهم «أصحاب الحديث» ومَنْ نَهَجَ نَهْجَهم من علماء المسلمين، والناظر في كتب الأقدمين يجد أمثلة عديدة تعبر عن هذا الاتجاه، منها ما يرويه «الأشعري» بهذا الخصوص -بعد أن روى مقالات المعتزلة والخوارج والزيدية وغيرهم- حيث يقول: «وقال قائلون: السيف باطل ولو قُتِلَت الرجال وسُبِيَت الذرية، وإنَّ الإمام قد يكون عادلًا ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يرَوه، وهذا قول أصحاب الحديث»[1]. كما يروي الملطي عن كثير من المحدِّثين والفقهاء أنهم كانوا يذهبون إلى «الصبر تحت لواء السلطان على ما كان فيه من عدل أو جَور، ولا يُخْرَج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[2]. وهذا الرأي الذي يتردد في كتب المتقدمين يجد صداه أيضًا عند المتأخرين، فالغزالي يعترف بإمامة المتغلب إذا كان في إزالته ضرر يلحق الأمة[3]، كما أن ابن تيمية يستدل بحديث «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» على عدم مشروعية الخروج على أمراء الجور[4].

وهناك لون آخر من المعارضة يواجهه المعتزلة متمثلًا في الشيعة الإمامية الذين يذهبون إلى بطلان الثورة المسلحة على الإمام، ولو أدّى ذلك إلى قتلهم حتى يظهر إمامهم المختفي فيحاربوا معه[5].

---

(١) أصول الدين للبغدادي، ص ٢٩٣.

(٢) مقالات الإسلاميين ٢/ ١٢٥.

(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي، ص ٢٢- ٢٣.

(٤) فضائح الباطنية، ص ١٩٢-١٩٣.

(٥) منهاج السنة ١/ ٢٧٣.

ينكر المعتزلة آراء مخالفيهم، ويردُّون عليها بطريقتهم المعهودة التي تعتمد على البرهان المنطقي، فهم يذكرون أنَّ من يخالفونهم في الرأي يتفقون معهم في أن الفاسق لا يجوز ابتداء أن يُختار للإمامة، ويتخذون نقطة الاتفاق هذه أساسًا لدحض بقية الرأي، فوجه المفارقة في رأي المخالفين أن الفاسق الذي لا يصلح للإمامة أصلًا يصير إمامًا إذا قهر وتغلَّب، ولكن النتيجة التي تفرضها قواعد المنطق أنه لو صحت إمامة الفاسق إذا قهر وتغلَّب، لصحت إمامته ابتداء، وبما أن اختياره للإمامة ابتداء باطل فإمامته المترتبة على قهره وبغيه باطلة «ومن ليس بأهل لها لا يصير أهلًا لها بإقدامه على فسق زائد وعلى الأمور المحرمة»[1].

فهذه هي وجهة نظر المعتزلة في بطلان إمامة الجائرين من الحكام وفي مشروعية الثورة المسلحة عليهم، وهي وجهة نظر مقنعة، لكن المعتزلة لا يلقون هذا الحكم على عواهنه، ولا يَدْعون إلى الثورة الهوجاء التي لا تملك عناصر نجاحها، بل إنهم يحيطون مبدأ الثورة هذا بضمانات تجعل كفة النجاح أكثر رجحانًا من كفة الفشل، فما لم تتحقق هذه الضمانات فإن لهم عن الثورة مندوحة، وتعتبر هذه حالة ضرورة، وهكذا فقد اشترطوا أن يقود الثورة إمام عادل يعقدون له الإمامة، ويتولى مسؤولية الإطاحة بالإمام الجائر؛ ليحل محله في حكم الأمة بالعدل، كما اشترطوا أن يكون المشتركون في الثورة جماعة منظمة لها من القوة والإعداد ما يهيئها لإزالة الجور وإعلاء كلمة الحق، بحيث يغلب على ظنها أن يكون النصر نتاج الثورة[2]. فإذا لم يكن الحال كذلك، وغلب على الظن أن الثورة غايتها الفشل فما على المضطر من سبيل، ومن هذه الزاوية يفسر المعتزلة صلح الحسن بن علي مع معاوية في عام ٤١ من الهجرة تفسيرًا خاصًا يخالف التفسير المعروف لدى أهل السنة، فأهل السنة يسمون هذا العام عام الجماعة حيث اجتمعت الأمة الإسلامية على إمامها، وزالت عوامل الفرقة، وهم بالطبع يعترفون بإمامة معاوية، ويعدونها إمامة شرعية صحيحة، أما المعتزلة فيخالفونهم في كل ذلك، فإمامة معاوية إمامة غير شرعية؛ لأنها قامت على الجور والطغيان

---

(١) مقالات الإسلاميين، ج ١/ص ١٢٣، ج ٢/ص ١٢٥.

(٢) المغني، ج ٢٠/ القسم الأول ص ٢٠٥.

وإماتة صوت العدل «ولو لم يكن فيه إلا ما فعله بحُجْر وأصحابه، واستلحاق زياد، وتفويض أمر الأمة إلىٰ يزيد، وتحكُّمه علىٰ أموال المسلمين ووضعها في غير حقها، ووُثُوبه علىٰ الأمر، وشقّه عصا الطاعة وما ظهر منه من الخزي- لكان كافيًا»[1]. وعندما تنازل الحسن له عن الأمر ولم يلجأ إلىٰ الثورة سبيلًا إلىٰ إزالة الإمام الجائر فإنه كان مدفوعًا بحالة الضرورة؛ لأن الحسن لم يكن من القوة والاستعداد بالمكان الذي يؤهله للثورة الناجحة، فالخروج المسلح -إذن- كان «يتضمن إلقاء اليد إلىٰ الهلكة»[2] فكف الحسن مضطرًّا، وعكذا فإن العام الذي سموه عام الجماعة -كما يقول الجاحظ- «ما كان عام جماعة، بل كان عام فُرقة وقَهر وجبريّة وغَلَبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكًا كسرويًا، والخلافة منصبًا قيصريًا»[3].

إن مبدأ الثورة المسلحة علىٰ الإمام الجائر جزء من الأصل العام عند المعتزلة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما سبقت الإشارة إليه، وسيكون لهذا المبدأ تطبيقاته المهمة عند المعتزلة في حياتهم العملية.

---

(1) مقالات الإسلاميين ١/ ١٤٠.

(2) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ٧١.

(3) المصدر نفسه، ص ٧٦.

الفصل الرابع
الاتجاه الشيعي في الفكر السياسي للمعتزلة

مما لا شك فيه أن القارئ للتراث الفكري الاعتزالي يتبيّن في أثناء هذا التراث اتجاهًا شيعيًا واضحًا.

فما أصول هذا الاتجاه؟ وما مداه؟

قبل الخوض في الإجابة المباشرة عن هذا السؤال ينبغي استحضار بعض النقاط التي سبقت مناقشتها في موضوع الإمامة، وهي تلك التي تتناول موقف المعتزلة من نظريات الشيعة الإمامية فيما يتصل بالغرض من الإمامة وحكمها والطريق إليها وشروطها ... إلخ، وقد اتضح أن للمعتزلة في هذه المسائل وجهات نظر تتعارض مع وجهات نظر الشيعة في جوهرها، والمعتزلة يدافعون عن موقفهم دفاعًا قائمًا على الأسس والبراهين الدينية والتاريخية، ويفنّدون مزاعم الشيعة في هذا المجال.

إن هذا يعني أن عبارة: «الاتجاه الشيعي عند المعتزلة» يجب ألا تُفهم فهمًا عامًّا، أي بما تحمله كلمة «الشيعي» من دلالات وما تستدعيه من تصورات، وإنما الواجب أن تفهم في نطاق خاص سيتحدد بعد قليل.

والحق أن البحث عن أصول هذا الاتجاه أو بدايات نشأته سيُجلّي حقيقة الأمر في هذا الموضوع، ويُزيل ما قد يكون فيه من لبس أو تساؤلات.

تجمع المصادر على أن واصل بن عطاء -شيخ المعتزلة وقديمها- تتلمذ على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأن زيد بن علي بن الحسين -وهو

الذي تنسب إليه الزيدية من الشيعة- تتلمذ بدوره على واصل[1]، ويذكر الشهرستاني أن زيدًا «اقتبس منه الاعتزال وصارت أصحابه كلهم معتزلة»[2].

إن التأثير هنا متبادل، فواصل تأثر بأبي هاشم وأثّر في زيد، لكن نطاق تأثّر واصل بأبي هاشم نطاق معتدل، لسبب بسيط، هو أن أبا هاشم نفسه لم يكن شيعيًا بالمفهوم الذي تحدد عند الإمامية فيما بعد، ولم يَعْنِ التشيع في أصوله الأولى أكثر من الوقوف بجانب «علي» بالقول أو بالعمل في نزاعه مع الآخرين، ولم يَعْنِ التشيع «التولي والتبري» كما ظهر بعد ذلك، أي تولي علي والبراءة من الصحابة إلا نفرًا يسيرًا جدًا، والروايات التي تؤيد هذا المفهوم المحدد للتشيع في بداياته كثيرة ومتضافرة، منها ما روي من أنّ رجلًا سأل شريك بن عبد الله -أحد الشيعة المتقدمين- فقال له: «أيهما أفضل! أبو بكر أو علي؛ فقال له: أبو بكر. فقال السائل: تقول هذا وأنت شيعي! فقال له: نعم، من لم يقل هذا فليس شيعيًا. والله لقد رقى «علي» هذه الأعواد فقال: ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر. فكيف نردُّ قوله وكيف نُكذّبه؟! والله ما كان كذّابًا!»[3]، بل يروى عن «علي» نفسه أنه قال: «لا أوتى بأحد يفضّلني على أبي بكر وعمر إلا ضربته حد المفتري»[4]. ولهذا السبب فإن الشيعة الأوائل كانوا متفقين على تفضيل أبي بكر وعمر على «علي»، وإنما كان النزاع في تفضيله على عثمان[5].

فالتشيع بمعنى «الرفض» -أي رفض خلافة الراشدين إلا عليًا- لم يظهر في ذلك الزمان المتقدم، ومن هنا كان تحديد صاحب «العقد الفريد» لمفهوم مصطلحي «رافضة» و«شيعة» تحديدًا جيدًا، فالرافضة هم الذين «رفضوا أبا بكر وعمر، ولم يرفضهما أحد من أهل الأهواء غيرهم، والشيعة دونهم، وهم الذين

(1) رسائل الجاحظ (جمعها حسن السندوبي)، من رسالة الجاحظ في بني أمية، ص ٢٩٣.

(2) انظر على سبيل المثال: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، ص ٢١٥؛ والمنية والأمل، ص ٢٠؛ والملل والنحل للشهرستاني ج ١/ص ١٥٥.

(3) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٥٥.

(4) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٧-٨.

(5) المصدر نفسه ١/ ٢٢٠.

يفضلون عليًا على عثمان ويتولون أبا بكر وعمر»[1].

هذه هي الأصول الأولى للتشيع، وفي ضوئها يتسنى فهم الاتجاه الشيعي الذي يبدو عند المعتزلة واضحًا عند بعضهم، وأقل درجة في الوضوح عند بعضهم الآخر.

وقد تلقى واصل بن عطاء علمه على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية والتقط منه التشيع بهذا المفهوم السابق، فلما تلقى «زيد بن علي» على واصل كان تأثره به عميقًا. وأصبح التشيع عند الزيدية ذا مفهوم بسيط أقرب ما يكون إلى مفهومه الأول، وتشرب الزيدية روح الاعتزال، بل كادوا يصبحون معتزلة، لولا بعض اختلافات بسيطة في نظرية الإمامة سبقت الإشارة إلى بعضها، ثم اختلافهم معهم في أصل «المنزلة بين المنزلتين»، وهكذا فليس من الغلو القول إنه بفضل المعتزلة أصبحت الزيدية أقل فرق الشيعة غلوًا وأكثرها اعتدالاً.

لكن السؤال الآن: إلى أي مدى ظهرت روح التشيع عند واصل وعمرو، أو عند أوائل المعتزلة عمومًا؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تدفعنا إلى تناول مدرستين أساسيتين عند المعتزلة هما: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد.



١- مدرسة البصرة:

المعروف أن الاعتزال بدأ في البصرة في بدايات القرن الثاني الهجري وأن مدرسة بغداد الاعتزالية انبثقت عن أمّها مدرسة البصرة، وكان زعيمها ومؤسسها بشر بن المعتمر (ت ٢٢٦هـ). وعلى هذا الأساس، فإن الحديث عن مدى تشيع واصل وعمرو أو أوائل المعتزلة هو بالضرورة حديث عن مدرسة البصرة في هذه النقطة؛ ذلك أن مدرسة البصرة تأسست على أيدي هؤلاء، هذا أولًا. وثانيًا فإن روح المؤسسين الأوائل واتجاههم ظلا يصبغان تلاميذ المدرسة بعد ذلك بصبغتهم، ولو في الاتجاهات الأساسية والخطوط العريضة على الأقل.

تَنسب المصادر القديمة إلى واصل أنه يذهب إلى تفضيل أبي بكر وعمر -

(١) المصدر نفسه ٣/ ٦٨.

بالترتيب- على جميع الصحابة، ثم إنه يفضل عليًا على عثمان، ولكنه يوالي عثمان[1]. ويفسر القشامي -في ضوء هذا التفضيل الأخير- ما وُصف به واصل من التشيع، فالشيعي في ذلك الزمان -كما سبق القول- مَنْ كان يذهب إلى تفضيل «علي» على عثمان لا على سائر الصحابة[2]، هذا هو موقف «واصل» من «التفضيل».

أما موقفه من معركة الجمل بين «علي» وأنصاره، وبين عائشة وطلحة والزبير وأنصارهم، فإن الروايات التي تروىٰ عن واصل بشأنها تختلف بين توقفه في الحكم على أحد الفريقين أو له[3]، وبين تفسيقه لفريق غير معين[4]. ورغم أن مضمون الروايتين يبدو متقاربًا، فإن رواية التوقف -وهي التي يرويها الخياط المعتزلي- قد تكون أكثر تأدبًا وملاءمة من رواية التفسيق أو تخطئة أحد الفريقين، بما تحمله الثانية من إيحاءات التحامل على الصحابة والإزراء بشأنهم، والخياط يعبر عن وجهة نظر واصل تعبيرًا صحيحًا حين يذكر أن «القوم -أي أطراف النزاع في معركة الجمل- كانوا عندهما -وهو هنا يضم عمرًا إلى واصل- أبرارًا أتقياء مؤمنين، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله ﷺ وهجرة وجهاد وأعمال جميلة، ثم وجداهم قد تحاربوا وتجالدوا بالسيوف، فقالا: قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعًا، وجائز أن تكون إحدىٰ الطائفتين محقة، والأخرىٰ مبطلة، ولم يتبيّن لنا مَن المحق منهم من المبطل، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه، وتولّينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال»[5]. وتتضح أمانة هذا التفسير لرأي واصل إذا ما قورن بتفسير رجل كالبغدادي إذ يقول: «كان زعيمهم واصل بن عطاء الغزّال يشك في عدالة علي وابنيه وابن عباس وطلحة والزبير وعائشة وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين ... فجائز أن يكون علي وأتباعه فاسقين مخلدين في النار، وجائز أن يكون الفريق الآخر الذين كانوا أصحاب الجمل في النار

---

(1) العقد الفريد لابن عبد ربه ٢/ ٤٠٤.

(2) المغني، ج ٢٠/القسم الأول ص ١١٤.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها، وانظر أيضًا: المنية والأمل، ص ٢٨.

(4) الانتصار للخياط، ص ٧٣.

(5) الفَرْق بين الفِرَق، ص ١٢٠.

خالدين، فشكٌ في عدالة علي وطلحة والزبير مع شهادة النبي عليه الصلاة والسلام لهؤلاء الثلاثة بالجنة ومع دخولهم في بيعة الرضوان[1]. وهكذا يتجاهل البغدادي أنَّ واصلًا يَكِلُ الحكم علىٰ هؤلاء الأجِلَّاء إلىٰ ربهم وحده؛ لأن موازين البشر في مثل هذه الحالة قد تضل، فالتوقف أسلم الحالين، طلبًا لسلامة هؤلاء الرجال عليه.

نقطة أخرىٰ ينبغي التعرف إلىٰ رأي واصل فيها وهي النزاع الذي نشب بين علي ومعاوية بما أدَّىٰ إليه من موقعة صفين وحادث التحكيم، والحق أن رأي المعتزلة جميعًا يكاد يتفق في هذه النقطة، فهم يرون أن عليًا وأتباعه كانوا علىٰ الحق، أما معاوية وعمرو ومن انضم إليهما من أهل الشام فهم بغاة خارجون علىٰ الإمام الحق تبرأ منهم المعتزلة، وهكذا فإن ابن الراوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة» حين يتخذ وجهة النظر هذه سلمًا إلىٰ الهجوم علىٰ المعتزلة، حيث نسب إليهم جميعًا أنهم أعلنوا البراءة من معاوية وعمرو ومن كان في صفهما - حين يفعل ابن الراوندي ذلك لا يحاول الخياط المعتزلي أن يدافع عن المعتزلة أو يتهم ابن الراوندي بالكذب، بل يعلق قائلًا: «هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عن القول فيه»[2].

يتضح مما سبق أن التشيع عند واصل كان في نطاق معتدل، ولم يتجاوز تفضيله لعلي علىٰ عثمان، مع تولي الجميع، ثم براءته من الذين حاربوا عليًا في صفين؛ لأنهم خرجوا علىٰ الإمام الحق بغير حق، أما موقفه من أطراف النزاع في حرب الجمل فهو موقف المتحرج الذي يتهيب إصدار الحكم لالتباس الأمر، فلا يملك إلا التوقف.

أما عمرو بن عبيد، وهو الذي يقترن اسمه باسم «واصل» عند الحديث عن ظهور المعتزلة فرقة متميزة، فإن دائرة التشيع تضيق عنده إلىٰ حدٍّ ينفي عنه هذا الوصف علىٰ الإطلاق، ويتضح ذلك إذا قورن موقفه بموقف واصل في نقطتين؛ هما:

١- التفضيل.

---

(١) الانتصار، ص ٧٤.

(٢) الفَرْق بين الفِرَق، ص ٢٢٠.

٢- معركة الجمل.

٣- فعمرو بن عبيد لا يفضِّل عليًّا على عثمان، بل يجعل ترتيب الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة[١]، وهو الترتيب السني المعروف.

٤- كما أنه لا يتوقف في الحكم على أطراف النزاع في معركة الجمل تحرجًا كما فعل واصل، بل إنه يحكم بتفسيق الفريقين؛ فريق «علي»، وفريق طلحة والزبير وعائشة، ويسقط شهادة من ينتسب إلى أحد الفريقين لسقوط عدالته[٢].

والحق أن في رأي عمرو هذا -لو صحت نسبته إليه- روحًا من التحامل على الصحابة تأباها حدود الدين وتقاليده، خصوصًا مع نفرٍ بشَّرَهُم الرسول بالجنة وكان لهم في الإسلام صبر وبلاء، ثم إنَّ هذا الرأي ينطوي أيضًا على تناقض واضح؛ فهو يجعل ترتيب الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة، وكلهم بالقطع فُضلاء، ولكن في الوقت نفسه يُفَسِّق الفريقين في معركة الجمل، وهذا يتضمَّن تفسيق «علي» لأنه كان رأس أحد الفريقين، ومن هنا يحق لنا أنْ نشك في نسبة هذا الرأي إلى عمرو مع ما أُثِر عنه من صدق التدين ورسوخ العقيدة[٣]، ويقوِّي هذا الشك أن كتب المعتزلة لم ترد فيها نسبة هذا الرأي إلى عمرو، بل إن الخياط في الانتصار الذي تقدَّم يضمُّه إلى واصل في التوقف[٤].



بعد «واصل» و«عمرو» يأتي تلاميذهما من مدرسة البصرة لتتضح عند بعضهم نزعة واصل أو نزعة عمرو، فالنظَّام والجاحظ وهشام الفوطي والشحام والقاضي عبد الجبار يذهبون في التفضيل مذهب عمرو[٥]. أما أبو الهذيل العلاف فإنه يرى

(١) الانتصار، ص ٧٤.

(٢) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١١٤.

(٣) الفَرْق بين الفِرَق، ص ١٢١؛ والملل والنحل ١/ ٤٩.

(٤) لا ينسب «ابن تيمية» هذا الرأي إلى عمرو بن عبيد، رغم ما عرف عنه من عدائه للمعتزلة، بل يضم عمرًا إلى واصل في توقفه عن الحكم على المتحاربين في معركة الجمل، فهو يقول: «كان قدماء المعتزلة وأئمتهم كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهم متوقفين في عدالة علي، فيقولون -أو من يقول منهم-: قد فسقت إحدى الطائفتين: إما علي وإما طلحة والزبير، لا بعينها» (منهاج السنة ١/ ١٥).

(٥) ويصنع هذا الصنيع أيضًا عبد القاهر البغدادي في كتابه «أصول الدين» (ص ٢٩٠-٢٩١)، حيث يضمه إلى واصل، ثم بالعكس نفسه في الكتاب نفسه (ص ٣٣٥) وفي كتابه: «الفَرْق بين الفِرَق»، ص ١٢١.

رأي واصل في تفضيل «علي» على عثمان. ولكنه يزيد عليه إذ يسوي بين علي وبين أبي بكر، ويفضل عليًا على عمر[1]. أما موقف هؤلاء التلاميذ من الحروب التي دارت بين الصحابة فهو أقرب إلى موقف واصل، لكن بعضهم خطا خطوة أكثر تحديدًا حين حكم بالخطأ -في معركة الجمل- على فريق طلحة والزبير وعائشة، وأثبت أنهم تابوا مما ارتكبوه في حق «علي» فنفت توبتهم خطيئتهم، ولولا ذلك لحكم عليهم بالفسق، وهذا هو الرأي الذي يؤيده القاضي عبد الجبار، ويرى أن صحة ما روي من توبة هؤلاء ترد على واصل في تخطئة أحد الفريقين لا بعينه[2]، ويروي أخبارًا كثيرة تنسب إلى الزبير وطلحة وعائشة تؤكد أنهم ندموا على فعلتهم وصححوا التوبة، كالذي أثِرَ عن الزبير أنه عند انصرافه عن ميدان المعركة ميمّمًا شطر المدينة أنشد:

تَرْكُ الأمورِ التي تُخْشَىٰ عواقبُها ... لله أسلم في الدنيا وفي الدين
اخترت عارًا على نارٍ مؤجَّجَة ... أنَّىٰ يقوم لها خلقٌ من الطين

كما روي أن طلحة لما أصابه سهم أظهر الندم وقال: «والله ما رأيت مصرع شيخ أضيع من مصرعي، اللهم خذ لعثمان مني حتىٰ يرضىٰ!»، أما عائشة فإن أخبار توبتها متظاهرة، فمن ذلك قولها: «لأن أكون جلست في منزلي من مسيري الذي سرت أحب إليّ من أن يكون لي عشرة أولاد من رسول الله ﷺ، كلهم مثل ولد الحارث بن هشام، وأثكلهم»[3]، إلىٰ غير ذلك من أخبار كثيرة متشابهة عنها، فلمكان هذه الأخبار التي رويت عن توبة خصوم «علي» في معركة الجمل يجزم بعض المعتزلة بتخطئة هؤلاء وتصويب عليّ؛ لأن مضمون التوبة هو الاعتراف بالخطأ، والقصد إلى تلافيه، ولكن البعض الآخر كواصل وأبي الهذيل لا يلقي بالًا لمثل هذه الروايات ويتوقف عن إصدار الحكم.

ويعرض بهذه المناسبة رأي للمستشرق البريطاني «مونتجومري وات» قد تصح مناقشته هنا، يذهب إلى أن واصل بن عطاء والمعتزلة التالين له كانوا على الحياد

---

(1) شرح نهج البلاغة ١/٣.

(2) التنبيه والرد على أهل الأهواء للملطي، ص ٤٥.

(3) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ٨٤.

السياسي، وذلك بعد أن روى توقف واصل في الحكم على طرفي النزاع في معركة الجمل[1]. فهو قد اعتمد على هذا الموقف الجزئي في استنتاج حكم عام يعوزه مزيد من الاستقراء.

وفي ضوء ما سبق يتبيّن أن حكم الأستاذ «وات» ينطبق فعلًا على واصل ومن ذهب مذهبه في هذا الموقف المحدد، ولكنه لا ينطبق:

١- على المعتزلة الآخرين الذين أصدروا حكمهم بتخطئة فريق معين في معركة الجمل.

٢- ولا على واصل نفسه وسواه من المعتزلة الذين انحازوا سياسيًّا إلى «علي» في النزاع الذي شَجَر بينه وبين معاوية وعمرو بن العاص وأنصارهما، وانتهى إلى موقعة صفين.

اتضح -إذن- أن التشيع في مدرسة البصرة كان شديد الاقتصاد وأنه كان تشيعًا سنيًّا إن صح التعبير. فهو -في جملته- يوالي عليًّا، وقد يفضله على عثمان أو يسوي بينه وبين أبي بكر، كما أنه يُدين إدانةً قوية أولئك الذين اصطدموا به في صفين ويعتبرهم بغاة منشقين، ويوالي هذا الاتجاه جميع الصحابة السابقين إلى الإسلام ولا يبرأ من أحد منهم.



٢- مدرسة بغداد:

يصبغ الاتجاهُ الشيعي هذه المدرسة صبغةً بيِّنة لا يخطئها الناظر في سِيَر أعلامها كبشر بن المعتمر، والإسكافي، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، والخياط وغيرهم، وفيما أثر عنهم من أقوال ومواقف، ولهذا يطلق عليهم صاحب «الانتصار» -وهو واحد منهم- اسم «متشيعة المعتزلة»[2].

وهذا كلام يحتاج إلى بعض التفصيل؛ ولهذا فمن الضروري هنا الوقوف على:

١- مفهوم التشيع عند معتزلة بغداد.

---

(١) المغني، ج ٢٠/ القسم الثاني ص ٨٦-٨٨.

(٢) M. Watt: The Political Attitudes of the Mu'tazila, op. cit.

٢- مواقفهم التي عبرت عن هذا المفهوم.

٣- الصلة بينهم وبين الزيدية.

أولًا: مفهوم التشيع عند معتزلة بغداد:

يتسع مفهوم التشيع عند معتزلة بغداد عن مفهومه عند معتزلة البصرة، حيث يعني تفضيل «علي» على سائر الصحابة، واعتقاد أنه أولى الصحابة بخلافة المسلمين، لكن هذا الحكم لا يدفعهم إلى البراءة من الصحابة، بل يتولونهم جميعًا، كما أنهم يجيزون إمامة المفضول مع وجود الفاضل، فأولوية «علي» بالخلافة لا تلغي خلافة الراشدين السابقين له[1]، وعلى هذا فإن تشيع البغداديين يقف في الوسط بين تشيع معتزلة البصرة وتشيع الإمامية، فهو فوق الأول، ودون الأخير: فوق الأول لأنه يذهب إلى تفضيل «علي» على الجميع، واعتقاد أنه أولى بالخلافة من سواه، ودون الأخير لأنه يتولى الصحابة جميعًا، ويعتقد في شرعية خلافة الراشدين، وينكر نظرية العصمة والنص على الإمامة وغير ذلك من معتقدات الإمامية.

ثانيًا: مواقفهم التي عبرت عن هذا المفهوم:

كان تفضيل معتزلة بغداد لـ «علي» على الجميع قائمًا على أساسين:

١- موازنة الأعمال.

٢- الاعتماد على الأخبار.

وهم في موازنة الأعمال ينحون نحو موازنة أعمال «علي» بأعمال أبي بكر، وبيان رجحان الأولى على الثانية، فإذا ثبت ذلك في مجال المقارنة بين «علي» وبين أبي بكر فثبوته في مجال المقارنة بين «علي» وغيره من الصحابة أولى[2].

أما الأخبار التي يعتمدون عليها فهي ما أثر عن الرسول ﷺ مما يدل على أفضلية «علي» وتقدُّمه على من سواه، كحديث «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» وحديث «من كنتُ مولاه فعلي مولاه» إلى غير ذلك من الأخبار التي

---

(١) الانتصار للخياط، ص ٧٥-٧٦.

(٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ١٣٩، والانتصار، ص ٧٥.

تناقلها الرواة عن أفضلية «علي»، ولولا ما تتسم به من القوة أصلًا لما ثبتت أمام إخفاء الأمويين لها ومحاولة طمسها[1].

ولقد ترتب على هذه النظرة عند معتزلة بغداد أن اختلفت مواقفهم من بعض أحداث التاريخ عن مواقف إخوانهم من معتزلة البصرة، أو عن موقف الشيعة الإمامية، فهم في حرب الجمل يتخذون جانب «علي» بوضوح، ويدينون خصومه من دون توقف، لكنهم مع ذلك لا يبرؤون منهم؛ لأنهم «يصححون توبتهم من خروجهم على «علي» ويتولونهم لذلك»[2]، أي إنهم يجعلون التوبة التي أظهرها خصوم «علي» بعد خروجهم عليه في «الجمل» توبة صحيحة، وهم لهذا لا يتبرؤون منهم.

كما أنهم يفسرون إمامة أبي بكر تفسيرًا يختلف عن تفسير الشيعة الإمامية لها، فالإمامية يرون أنَّ المسلمين بايعوا أبا بكر دون «علي» لأنه كان فيهم كثيرون يبطنون الكفر ويبغضون عليًّا لقتله مَنْ قُتل من أقربائهم بين يدي الرسول، أما من تشيع من المعتزلة -على حد تعبير صاحب الانتصار- فهم يرون أن الذين عقدوا لأبي بكر من أهل الفضل والأمانة شاهدوا ميل المسلمين إليه، واجتماعهم عليه، فكان ذلك سببًا لتقديمه على غيره، دون أن يشير ذلك إلى بغض «علي» ولا عداوته، وعداوة «علي» عندهم كفر بالله، وما أبعد هذه الصفة عن أصحاب رسول الله ﷺ[3].

فهذا الموقف عند معتزلة بغداد يعبر عن مفهوم التشيُّع عندهم، فهو وإن كان يعني أفضلية «علي» على من سواه، لا يعني التهجم على الراشدين أو اتهام الصحابة بالكفر!

ولا يتهاون معتزلة بغداد مع من يغمط عليًّا حقه أو ينكر أفضليته، ولو كان معتزليًّا مثلهم، ويعبِّر عن هذا الموقف خير تعبير أبو جعفر الإسكافي -أحد شيوخ

---

(1) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١٢٠.

(2) تناول القاضي عبد الجبار وجهة نظر معتزلة بغداد بإسهاب، وذلك في القسم الثاني من الجزء العشرين من المغني ص ١٢٠ وما بعدها.

(3) الانتصار، ص ٧٤.

المدرسة البغدادية-، فلقد وقف من الجاحظ -وهو من معتزلة البصرة- موقفًا يتسم بالحدة والإنكار الشديد لأنه كتب رسالة اشتمّ منها الإسكافي رائحة التحامل على «علي»، وسماها رسالة «العثمانية»[1]، وفي هذه الرسالة يقارن الجاحظ -على لسان العثمانية- بين فضائل أبي بكر وفضائل «علي»، ويرجح الأولى على الثانية[2]، فيتناول الإسكافي حجج الجاحظ هذه بالنقض، متخذًا من ذلك سلمًا للهجوم على الجاحظ وزميله أبي بكر الأصم لأنهما اجتهدا «في القصد إلى فضائل هذا الرجل -أي علي- وتهجينها، فمرة يبطلان معناها، ومرة يتوصلان إلى حطّ قدرها؛ فلينظر في كل باب اعترضا فيه أين بلغت حيلتهما، وما صنعا في احتيالهما في قصصهما وسجعهما! أليس إذا تأملتها علمت أنها ألفاظ ملفّقة بلا معنى وأنها عليهما شجى وبلاء!»[3]، وهكذا فإذا روى الجاحظ أن عليًا قبل الهجرة كان رافهًا وادعًا لم يكن مطلوبًا ولا طالبًا (أي كان صغير السن ولم يُسْلِم عن تأمل) - انبرى له الإسكافي بالاعتراض، ذاكرًا له أن عليًا حينئذ كان «بالغًا كاملًا منابذًا بلسانه وقلبه لمشركي قريش، ثقيلًا على قلوبهم، وهو المخصوص دون أبي بكر بالحصار في الشعب ... وهو صاحب الفراش الذي فدى رسول الله ﷺ بنفسه ووقاه بمهجته، واحتمل السيوف ورُضِخ بالحجارة دونه!»[4]. وإذا روى الجاحظ قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] واتخذه دليلًا على تقدم أبي بكر وأفضليته، ردّ الإسكافي بأن الجاحظ يجرُّ على نفسه -باستشهاده بهذه الآية- ما لا قِبَل له به من مطاعن الشيعة الإمامية؛ لأن الإمامية يرون أن هذه الآية أولى أن تكون طعنًا في أبي بكر من أن تكون مدحًا له؛ لأن نهي الله تعالى لأبي بكر -على لسان نبيه-

---

(١) الانتصار، ص ٧٦.

(٢) هذا المصطلح -كما يقول شارل بلات- لا يعني نصرة معاوية والأمويين، وإنما يدل على الانتصار للخليفة المقتول، واعتقاد المسلم ببراءته والمطالبة بالتكفير عن دمه (الجاحظ لشارل بلات: ترجمة إبراهيم الكيلاني ص ٢٦٤ من الترجمة).

(٣) انظر رسالة «العثمانية» للجاحظ بتحقيق عبد السلام هارون.

(٤) من نقض كتاب العثمانية لأبي جعفر الإسكافي (منشور ضمن رسائل الجاحظ، ص ٣٣-٣١).

عن الحزن يوحي بأن أبا بكر كان قد قنط ويئس وأشفق على نفسه من الهلاك، وليس هذا من صفات المؤمنين الصابرين، وللإنصاف فإن الإسكافي لا يتوسَّل بذلك إلى الهجوم على الصِّدِّيق، بل إنه يُبطل تعلق الجاحظ بمثل ذلك؛ لأنه لا حجة فيه، فيقول: «نحن وإنْ كنَّا نعتقد إخلاص أبي بكر وإيمانه الصحيح وفضيلته التامة إلا أنَّا لا نحتجُّ له بمثل ما احتجَّ به الجاحظ من الحجج الواهية، ولا نتعلق بما يجر علينا دواهي الشيعة ومطاعنها»[1].

إن القضية التي يدافع عنها الإسكافي واضحة، وهو يعبر عنها من وجهة نظر معتزلة بغداد عمومًا، إنها إيمانهم بفضيلة الصحابة وموالاتهم على ذلك مع اقتناعهم بأفضلية «علي» وتقدمه عليهم جميعًا: «إننا لا ننكر فضل الصحابة وسوابقهم، ولسنا كالإمامية الذين يحملهم الهوى على جحد الأمور المعلومة، ولكننا ننكر تفضيل أحد من الصحابة على علي بن أبي طالب»، فإذا جاء لقول الجاحظ -بعد روايته جملًا من فضائل أبي بكر وغيره من الصحابة-: «وكل هذه الفضائل لم يكن لعليٍّ فيها ناقة ولا جمل» أنكر الإسكافي هذا الحكم بشدة، ورأى أنَّه «من التعصب البارد والحيف الفاحش، وقد قدَّمنا من آثار عليٍّ قبل الهجرة وما له إذ ذاك من المناقب والخصائص ما هو أعظم وأشرف من جميع ما ذُكِر لهؤلاء»[2].

وهكذا كان مفهوم التشيع عند معتزلة بغداد مفهومًا خاصًا تمسكوا به وانعكس على كثير من مواقفهم التي ترجمت عنه بوضوح.

ثالثًا: الصلة بينهم وبين الشيعة الزيدية:

إن وثاقة الصلة التي ربطت بين الشيعة الزيدية وبين المعتزلة عمومًا ومعتزلة بغداد على الأخص لا يمكن إنكارها، وقد بلغت من القوة مبلغًا جعل واحدًا من أقدم مؤرخي العقائد الإسلامية -وهو أبو الحسين الملطي- يعدُّ معتزلة بغداد فرعًا من الزيدية، وذلك إذ يقول -بعد أن ذكر ثلاثًا من فرقهم-: «والفرقة الرابعة من الزيدية هم معتزلة بغداد: يقولون بقول الجعفرين، (جعفر بن مبشر الثقفي، وجعفر

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢) من نقض كتاب العثمانية لأبي جعفر الإسكافي (منشور ضمن رسائل الجاحظ، ص ٤٦).

ابن حرب الهمداني)، ومحمد بن عبد الله الإسكافي. وهؤلاء أئمة معتزلة بغداد، وهم زيدية يقولون بإمامة المفضول على الفاضل، ويقولون إن عليًّا ﷺ أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ لا يسبقه بالفضل أحد من الأمة، وزعموا أن إمامة المفضول على الفاضل جائزة، لما ولّى النبي ﷺ عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والأنصار في غزوة ذات السلاسل»[1].

ولكن.. هل حُكم الملطي على معتزلة بغداد بأنهم زيدية حكم دقيق؟ ليس كذلك تمامًا؛ ذلك أنه قد ثبت -فيما تقدم- أن هناك وجوهًا للخلاف لا يمكن تجاهلها بين الزيدية ومعتزلة بغداد؛ فمذهب الزيدية هو النص الخفي على الإمامة في الأئمة الثلاثة الأُوَل: علي والحسن والحسين، ثم الدعوة والخروج في الباقي، كما فعل زيد بن علي، ومحمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) وغيرهما، هذا فضلًا عن اشتراطهم في الإمام أن يكون فاطميًّا (حسنيًّا أو حسينيًّا). ومعتزلة بغداد -فضلًا عن المعتزلة عمومًا- لا يقولون بذلك، فقول الملطي إن الفرقة الرابعة من الزيدية هم معتزلة بغداد فيه توسع.

ومع هذا، فإن نص الملطي يعطي وجوه شبه على قدر من الأهمية والدقة ممّا بين الزيدية ومعتزلة بغداد، فهم جميعًا يذهبون إلى تفضيل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة، وبناء على هذا التفضيل فإنهم يعتقدون أنه كان أحق بخلافة المسلمين من أبي بكر وعمر وعثمان. ثم إنهم يشتركون في الاعتراف بشرعية خلافة هؤلاء السابقين لـ «علي»، وهو ما يتوافق مع المبدأ العام الذي يعتنقونه جميعًا وهو: جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

ومن الممكن فهم هذا الموقف بصورة أوضح عند أبي الحسين الخياط -المعتزلي البغدادي وصاحب كتاب الانتصار- فيما يرويه عنه صاحب المنية والأمل، فقد سئل الخياط عن أفضل الصحابة فأجاب بأنه عليّ؛ لأن خصال الخير -من السبق إلى الإسلام والعلم والزهد والجهاد.. إلخ- اجتمعت فيه وتفرقت في غيره، ثم سئل الخياط: فلماذا لم يبايعه المسلمون بالخلافة مع هذا الفضل والتقدم؟ فأجاب: «هذا باب لا علم لي به إلا بما فعل الناس وتسليمه

(1) المصدر نفسه، ص ٥٢.

الأمر على ما أمضاه عليه الصحابة؛ لأني لما وجدت الناس قد عملوا ولم أره أنكر ذلك ولا خالف علمت صحة ما فعلوا»[1]. فالخياط يرى أن تسليم «علي» الأمر إلى من تقدم عليه دون إنكار يدل على صحة خلافتهم، وهذا معناه عند الخياط موالاتهم والقول بجواز إمامة المفضول على الفاضل، مع الاعتراف الكامل بأفضلية «علي» وتقدمه على الجميع، وتلك هي الصورة التي يعرضها الملطي بصدد المقارنة بين الزيدية ومعتزلة بغداد.

لكن السؤال الوارد هنا: لماذا توثّقت عرى الاتصال بين معتزلة بغداد والزيدية بصورة أشد مما نلاحظه بين معتزلة البصرة والزيدية؟

الحقيقة أن المصادر المتاحة لا تعطي للدارس جوابًا كافيًا عن هذا السؤال؛ فإن واصل بن عطاء المعتزلي البصري وشيخ المعتزلة، تلقى على أبي هاشم وتلقى عليه زيد، فالمعقول أن «يتزيّد» معتزلة البصرة أكثر من معتزلة بغداد، لكن الواقع عكس هذا، إذ سَرَتْ روح من التشيع الزيدي في أوصال الاعتزال البغدادي وكانت من القوة بالمكان الذي حدا بالملطي أن يصف هؤلاء المعتزلة بأنهم إحدى فرق الزيدية، والسؤال مرة أخرى: لماذا تزيّد هؤلاء أكثر من إخوانهم؟

إنَّ من بين الأجوبة المحتملة عن هذا السؤال أن يكون بعض معتزلة بغداد قد أتيحت لهم فرصة التلمذة على رجال المذهب الزيدي، فتأثروا بهم جزئيًا دون أن ينسلخوا من اعتزالهم، وقد يُستأنس في هذا المقام بما رواه الشهرستاني عند حديثه عن سليمان بن جرير الزيدي، إذ ذكر مذهب سليمان هذا، ثم ذكر أنَّ بعض المعتزلة تابعه على قوله بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وأنَّ من هؤلاء جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر[2]. ويمكن هنا ملاحظة شيئين:

الأول: أنه ليس من اللازم أن يكون بعض المعتزلة قد وافقوا سليمان في جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل فقط؛ لأن هذه العبارة تشير إلى التقاء بين الطرفين وتلقٍّ، وهذا يستلزم تأثرًا قد يكون أبعد، ومن بين جوانب هذا التأثر القول بالأفضلية المطلقة لـ «علي».

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ٣٩. [see note]

(٢) الملل والنحل، ص ٤٩-٥٠.

الثاني: أن الشخصيتين اللتين ذكرهما الشهرستاني بين مَنْ تابعوا سليمان بن جرير، هما من معتزلة بغداد، وهو أمر له دلالته في هذا الصدد.

واحتمال آخر بصدد الإجابة عن السؤال السابق، هو أن بشر بن المعتمر -شيخ معتزلة بغداد- كان ذا ميول شيعية واضحة، حتى إن بعض المصادر تذكر أن الرشيد سجن بشرًا لأنه كان رافضيًا[1]، وفي هذا الوصف تجوُّز ملموس؛ لأن بشرًا يعبر عن نفسه والجماعة التي ينتمي إليها تعبيرًا واضحًا حين يقول:

لسنا من الرافضة الغلاة ... ولا من المرجئة الجفاة[2]

كما أن الزيدية أنفسهم -وهم أصَلُّ في التشيع من معتزلة بغداد- لا يقولون بالرفض، بل إن مصطلح رافضة في نشأته المباشرة كان يعني البراءة من زيد بن علي؛ لأن بعض شيعته سألوه رأيه في أبي بكر وعمر فذكرهما بخير وترحم عليهما! فانصرفوا عنه مغاضبين، فقال لهم: رفضتموني[3]!

والمهم هنا أن بشر بن المعتمر كان ذا ميل شيعي واضح، وذلك بالمفهوم المعتدل لهذه العبارة، فاستطاع أن ينقل هذه الروح إلى من تتلمذ عليه من معتزلة بغداد كأبي موسى المردار، وثمامة بن أشرس[4] وغيرهما. فإذا انضم إلى ذلك ما سبق تقريره من أن بعض معتزلة بغداد تتلمذوا على بعض شيوخ الزيدية كسليمان ابن جرير، أمكن تقديم إجابة محتملة تفسر سرَّ وضوح الاتجاه الزيدي بين معتزلة بغداد.

وسيتبيَّن في المستقبل من هذه الدراسة كيف استطاع هذا الاعتزال البغدادي المتزيد أن يبسط نفوذه ويضم إلى صفوفه خلفاء بارزين كالمأمون الذي كتب إلى الآفاق بتفضيل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة، وقرَّب الشيعة، بل وكاد يعهد بالخلافة إلى أحد رجالهم، وهي مسائل سنُناقش مناقشة خاصة في

---

(1) الملل والنحل ١/ ١٦٠.

(2) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٥.

(3) المرجع نفسه، والموضع نفسه.

(4) مقالات الإسلاميين ١/ ١٣٠. وهناك تفسير آخر لهذا المصطلح، وهو أنه يعني رفض المتقدمين إليه لخلافة الشيخين (مقالات الإسلاميين ١/ ٨٧).

موضعها. أما الهدف من الإشارة إليها هنا فهو قصد البرهنة على ما ربط معتزلة بغداد بالزيدية من وشائج ظهرت آثارها في كثير من شؤون السياسة.

لعله قد تبيَّن -إلى هذا الحد- أهم خطوط الفكر السياسي عند المعتزلة، فقد نوقشت أصولهم الخمسة في ضوء السياسة، ونوقشت أيضًا آراؤهم في الإمامة والحكم، وما يتميزون به دون سواهم من الفرق في هذه الأمور، وأخيرًا فقد نوقش الاتجاه الشيعي عند شُعبتَيهم، بهدف تحديد مفهومه ورده إلى أصوله، وذلك على قدر ما أتاحته المصادر من مادة يمكن الاعتماد عليها.

والذي لا شك فيه أن كثيرًا من القضايا النظرية التي أثيرت في هذه الفصول ستكون لها تطبيقاتها العملية بعد ذلك، وربما أمكن الوقوف على هذه التطبيقات ببساطة في كل فصل من الفصول التالية في هذا البحث.

الباب الثاني

النشاط السياسي للمعتزلة

في خلافة الأُمويين والعباسيين الأوائل

الفصل الأول
«المعتزلة والأمويّون»

تبيّن في الفصل الخاص بنشأة المعتزلة أنّ الفترة التي تكوّنَتْ جماعتهم خلالها هي بدايات القرن الثاني الهجري (من سنة ١٠٠ إلى ١١٠هـ)، وهذا يعني أنهم عاصروا الخلافة الأموية، في الثلث الأخير من حياتها، ولعل خلافة عمر بن عبد العزيز شهدت إرهاصات نشأتهم، لكن خلافة هشام هي الفترة التي شهدت اكتمال نشأتهم، واتضاح قَسَمَاتهم، ثم شهد المعتزلة بعده من خلفاء بني أمية: الوليد بن يزيد بن عبد الملك، ويزيد بن الوليد، وإبراهيم بن الوليد، ثم مروان ابن محمد آخر خلفائهم.

والسؤال الذي يَرِدُ الآن هو: ما طبيعة العلاقة بين المعتزلة والأمويين؟ هل تفاهم الطرفان أو كانت بينهما خلافات؟ وإذا وُجِدت فما مداها؟ هل كانت نظرية بحتة أو أنها تعدَّتْ النظر إلى الفعل؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال مباشرة ينبغي أن نلاحظ أنه ليس من المناسب أن يُنظر إلى موقف المعتزلة من الأمويين من خلال الفترة الزمنية التي عاشوها فعلًا في ظل الحكم الأموي، بل ينبغي أن ينظر إلى هذا الموقف في إطارٍ عام يشمل موقفهم من هذه الحكومة أساسًا؛ أي: هل يعترفون بشرعيتها أصلًا أو لا؟ وانطلاقًا من هذا النظر الشامل يمكن تناول المواقف الجزئية وفهمها في إطار الموقف الكلي.

ومن المناسب هنا أن نستذكر آراء المعتزلة حول نظرية الإمامة والشروط التي لا بدَّ من تكاملها في الإمام لتصير إمامته دستورية، وقد سبق عرض موقفهم من

شرط العدل في الإمام، وتبيّن أنهم يمعنون في التمسك به، ويجعلونه أساسًا تنهدم بانهدامه الإمامة الصحيحة، والحاكم الذي لا يتمتع بهذا الشرط يصبح فاسقًا تجب الثورة عليه ما تحققت شروط نجاحها، والمعروف أن المعتزلة جعلوا الفاسق في «منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان»، وعليه فإن حكام بني أمية في جملتهم عند المعتزلة ليسوا بمؤمنين لافتقادهم شرط العدل.

وهكذا فقد كان معاوية -أول خليفة أموي- باغيًا فاسقًا؛ لأنه لم يتمتع من وجهة نظر المعتزلة بشرط العدل، فقد كان جائرًا غصب الحق أهله، ثم لمَّا «استولى على الملك واستبدَّ على بقية الشورى» كما يقول الجاحظ[1]، سار في الرعية بغير سنة الخلفاء وقتل على الشبهات؛ يقول القاضي عبد الجبار: «قال ﷺ في صفة الأئمة: "وإذا حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" وهذه صفة معاوية»[2]. بل إن بعض المعتزلة يجاوز حد القصد في ذلك، فلا يكتفي بالحكم عليه بالفسق، بل يحكم عليه بالكفر، ويزيد فيحكم بكفر من لا يكفِّره، ويمثل الجاحظ هذا الاتجاه المتطرف، فهو يتهمه بجحد حكم رسول الله ﷺ في ولد الفراش، فقد ادَّعى معاويةُ أُخُوَّة زياد بن سمية، مع أنَّ المعروف -كما يذكر الجاحظ- أن «سمية لم تكن لأبي سفيان فراشًا.. فخرج بذلك (أي معاوية) من حكم الفجار إلى حكم الكفار، على أن كثيرًا من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره، وقد أربت عليهم نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا فقالت: لا تسبوه فإن له صحبة! وسَبُّ معاوية بدعة! ومن يبغضه فقد خالف السنة، فزعمت أنَّ من السنة ترك البراءة ممن جحد السنة»[3].

والملاحظ أن المعتزلة يصفون خلفاء بني أمية بأنهم ملوك[4]. وفي هذه الكلمة ما فيها من معاني القهر والتسلط، وهذا بيِّن من قول الجاحظ السابق عن معاوية أنه «استولى على الملك واستبدَّ على بقية الشورى». ويظهر أيضًا في قول القاضي

(1) الملل والنحل ١/٦٨، المنية والأمل، ص ٣١.
(2) رسائل الجاحظ: من رسالة الجاحظ في بني أمية، ص ٢٩٢.
(3) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ٧١.
(4) رسائل الجاحظ: من رسالته في بني أمية، ص ٢٩٣.

عبد الجبار عن معاوية «إنه كان بعيدًا عن الدين آخذًا في طريقة التغلب والملك، وظهور ذلك من حاله يغني عن الإكثار فيه»[1].

يتضح من هذا أن نظرة المعتزلة إلى الخلافة الأموية من الأساس نظرة إدانة وعدم اعتراف. ولا يترك الجاحظ وجهًا قد يتعلق به الأمويون لإضفاء الشرعية على خلافتهم حتى ينقضه ويثبت تهافُتَه، فإن كانت الخلافة تنال بالوراثة وتستحق بالعمومة فليس للسفيانيّين، ولا للمروانيّين فيها دعوى؛ لأن الهاشميين ألصق نسبًا بالرسول، وإن كانت لا تنال إلا بالسوابق وحسن البلاء في الإسلام ونصرته حين كان في العهد ضعيفًا يحتاج إلى النُّصراء، «فليس لهم في ذلك قدم مذكور ولا يوم مشهور». بل إن أبا سفيان في رأي الجاحظ أسلم على دخل، ولولا أن العباس منعه من المسلمين لفتكوا به[2]. ثم أسلم معاوية بعده إسلامًا غير خالص لله، وحارب عليًا وسمَّ الحسن، وبعث بُسْرَ بن أرطاة إلى اليمن فقتل ابني عبيد الله بن العباس، وهما غلامان لم يبلغا الحلم[3]. إلى آخر هذه الأمور التي يأخذها الجاحظ على معاوية، متوسلًا بذلك إلى البرهنة على بغيه وعدم شرعية حكومته من الأساس.

فهذا هو موقف المعتزلة النظري من الحكومة الأموية في عمومها، لكن تساؤلين قد يثوران هنا وينبغي الإجابة عنهما:

الأول: هل يسري موقف المعتزلة النظري هذا من الحكم الأموي على جميع

---

(١) فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ص ١٤٣.

(٢) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١٤٧.

(٣) رسائل الجاحظ، ص ٧٧-٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨. وقد كان عبيد الله بن العباس عاملًا لـ«علي» على اليمن. فلما وجهت كفة معاوية بعد تحكيم الحَكَمين اختار جماعةً من أنصاره ووجَّههم إلى البلاد ليقتلوا كل من وجدوه من شيعة علي بن أبي طالب «ولا يكفوا أيديهم عن النساء والصبيان». فتوجه (بُسْر) إلى اليمن وكان عبيد الله بن العباس غائبًا فلم يظفر به (بُسْر) وظفر بابنَيْن صغيرين له هما عبد الرحمن وقثم فذبحهما بيده. وقالت أمهما أبياتًا مؤثرة في رثائهما؛ منها:

يا من أحسَّ بُنَيَّيَّ اللذين هما ... كالدرتين تشظَّى عنهما الصدفُ!

يا من أحس بنيّي اللذين هما ... سمعي وقلبي فقلبي اليوم مختطفُ!

فالآن ألعنُ بُسْرًا حقَّ لعنته ... هذا لعمر أبي بُسْر هو السرفُ!

خلفائهم دون استثناء؟ لقد وُصِف عمر بن عبد العزيز -مثلًا- بأنه خامس الراشدين، فهل يرىٰ المعتزلة عدم شرعية إمامته؟

الثاني: ما موقف المعتزلة -عمليًا- من خلفاء الأمويين في الفترة التي شهدوها من الحكم الأموي، وهي الثلث الأخير منه تقريبًا؟ هل استخدموا مبدأهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونقلوا ملهيهم المعروف في الثورة المسلحة علىٰ الإمام الجائر من مجال النظر إلىٰ مجال التطبيق؟

١- أما موقف المعتزلة النظري من خلفاء بني أمية في الفترة التي سبقت ظهور المعتزلة إلىٰ مسرح الحياة الإسلامية -وقد كان آخر خلفاء تلك الفترة عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ)- فهو موقف إدانة، وقد يتطرف الموقف فيصل إلىٰ حد التكفير، لكن هناك استثناء واحدًا هو عمر بن عبد العزيز الذي اختلفت حوله آراؤهم.

أما غير عمر من السابقين عليه فقد كانوا عند المعتزلة بغاة جائرين، ولم يكونوا أئمة هدىٰ تجب طاعتهم، وقد تقدم رأيهم في معاوية بما يغني عن تكراره، أما «يزيد» فقد زاد علىٰ أبيه في البغي والجبروت، فهو الذي استباح المدينة، وقتل الحسين في أكثر أهل بيته، وهدم البيت الحرام، وحمل بنات رسول الله ﷺ حواسر علىٰ الأقتاب العارية والإبل الصعاب، يقول الجاحظ: «خبِّرونا علامَ تدل هذه القسوة وهذه الغلظة؟ إنها لا تدل في رأيه إلا علىٰ «سوء رأي وحقد وبغضاء ونفاق، وعلىٰ يقين مدخول، وإيمان مخروج. وإن كان ذلك لا يعدو الفسق والضلال -وذلك أدنىٰ منازله- فالفاسق ملعون»[1].

ثم يأتي الفرع المرواني فيسري عليه الحكم نفسه، فلم يكن مروان بن الحكم ولا ابنه عبد الملك ولا الوليد حُكَّامًا يُرضىٰ حكمهم، فقد أكثروا في الأرض الفساد وأعادوا علىٰ البيت بالهدم وعلىٰ حرم المدينة بالغزو، وكان الحجاج أداتهم في القهر والبغي وإشاعة الرعب في النفوس، «وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ الجبابرة وخوَّفهم العواقب وأراهم أنَّ في الناس بقية ينهون عن الفساد في الأرض، حتىٰ قام عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف فزجرا عن ذلك

(الأغاني ١٦/٢٦٦ وما بعدها، وشرح نهج البلاغة ١/٢٤٠-٢٤١).

وعاقبا عليه وقتلا فيه، فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه»[1]، «وإنْ قال قائلٌ لواحد من هؤلاء: اتق الله! أخذته العزة بالإثم، ولم يرضَ إلا بنثر دماغه على صدره وبصلبه حيث تراه عياله»[2].

إن المعتزلة لا يكتفون بالهجوم على هؤلاء «الملوك» الأمويين، بل يزيدون فيهاجمون من يرضون حكمهم، ويصفون هؤلاء الراضين بأنهم «نابتة» أو «حشو»[3]، أي إنهم أناس لا يستمدون موقفهم هذا من أصل صحيح ولا عقل صريح، يذكر الخياط أنه لا خلاف بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث في تولي الصحابة والتقرب إلى الله بمحبتهم، وينحصر خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض، «اللهم إلا من تولى من (النابتة) الفئةَ الباغية من أهل الشام فإن المعتزلة تخالفهم في ذلك أشد الخلاف»[4]. كما أن القاضي عبد الجبار يحمل حملة شديدة على هؤلاء «الحشو» الذين يعتقدون إمامة هؤلاء المتغلبين، وذلك حيث يقول: «لا حاجة بنا إلى الكلام في إبطال إمامة معاوية ومن جاء بعده من المروانية وغيرهم؛ لأن الأمر في ذلك أظهر من أن يتكلف القول فيه، وإنما يتعلق بإمامة هؤلاء القوم «الحشو» الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلّب على الأمر صار إمامًا، وصار أحق بالأمر، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم أنه «خارجي» وإن كان قد بلغ الغاية في الفضل»[5]. وبمقتضى هذا فإن هؤلاء «النابتة» أو «الحشو» كانوا يرون شرعية الحكومة الأموية ويلعنون الخارجين عليها من أولي الفضل والدين، في حين يرى المعتزلة أن الإمامة الشرعية الصحيحة هي

---

(1) رسائل الجاحظ، ص ٢٩٣.

(2) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(3) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(4) يقصد المعتزلة بالنابتة -كما يدل الاشتقاق اللغوي للكلمة- أصحاب الاتجاهات غير الأصيلة في الإسلام، أي إنهم أناس نبتت آراؤهم حديثًا من غير جذور تربطها بالأصول الإسلامية الصحيحة، ويشمل هذا الاصطلاح شيعة بني أمية الذين يوالون معاوية بزعم الصحبة، وهؤلاء الذين يرون جواز إمامة الفاسق. أما الحشو فيقصد بهم الذين يقبلون الروايات من دون تمحيص، ويحشون بها أذهانهم دون نظر، والمحدِّثون هم أبرز من يصدُق عليهم هذا المصطلح عند المعتزلة، انظر مثلًا: قاضي القضاة للدكتور عبد الكريم عثمان، ص ١٠٤؛ والمنية والأمل، ص ٥.

(5) الانتصار، ص ١٠١-١٠٢.

إمامة الحسن والحسين، ومن تلاهما من أئمة الهدئ الذين خرجوا علئ البغاة من ملوك بني أمية، فقد تحققت فيهم شروط الإمامة الدستورية وبايعهم من أهل الفقه والدين مَنْ تنعقد بيعتهم الإمامة[1].

علئ أن المعتزلة يواجهون هنا اعتراضًا أساسيًا مؤدّاه أنهم إذا كانوا ينكرون إمامة هؤلاء الحكام الأمويين فكيف رضي بها الصحابة والتابعون الذين عاصروا معاوية ويزيد وغيرهما من بني أمية، هل هؤلاء مخطئون في الرضا، أو المعتزلة مخطئون في الإنكار؟

إن ابن الراوندي صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة» استغل هذا الموقف الاعتزالي لينفذ منه إلئ التشنيع علئ المعتزلة بأنهم يكفّرون أكثر الصحابة الذين كفّوا عن معاوية ويزيد، ولكن الخياط يرد عن المعتزلة هذه التهمة بقولة: «هذا كذب منك علئ المعتزلة! بل تزعم المعتزلة أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا زمن معاوية، ويزيد وبني أمية معذورون في جلوسهم عنهم؛ لعجزهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشام، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها»[2]. فحالة الضرورة إذن هي ما يفسر بها المعتزلة موقف هؤلاء الصحابة والتابعين، وإذا استحضرنا تفسيرهم لأصلهم الخامس -وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- عرفنا أن المعتزلة لا يتناقضون هنا مع أنفسهم، فقد وضعوا شروطًا لممارسة هذا الأصل بالطريقة الصحيحة، من بينها ألا يترتب علئ القيام به مضرة تلحق المرء في نفسه أو ماله أو عياله، فالواجب أن يغلب علئ ظن القائمين بتنفيذ هذا الأصل أنهم يكفون مخالفيهم[3]. فإن لم يغلب هذا الظن، فلهم عن إلقاء أنفسهم إلئ التهلكة مندوحة!

المعتزلة وعمر بن عبد العزيز:

اتضح -إذن- أن المعتزلة يبرؤون من حكام بني أمية الذين سبقوا ظهورهم إلئ مسرح الحياة، وذلك في جملتهم، والتساؤل الذي يثور هنا: ما موقفهم من عمر

(١) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١٥٠.
(٢) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١٤٣ و١٤٩.
(٣) الانتصار، ص ١١٥.

ابن عبد العزيز؟ ذلك الإمام الذي يقف شامخًا بين حكام بني أمية، بل حكام المسلمين على طول تاريخهم، مما حدا بالمؤرخين والعلماء أن يجعلوه خاتم الراشدين.

اختلفت نظرة المعتزلة إلى عمر بن العزيز؛ فبينما يتحرج البعض عن الجهر بنقده، ويكتفي من ذلك بالتلميح دون التصريح: يقع فيه بعضهم بسوء القول، ويحمل عليه حملة قاسية، ثم لا يجد البعض الثالث بُدًّا من وضع الحق في نصابه والاعتراف للرجل بما هو أهله من الفضل والعدالة والجدارة بالإمامة الصحيحة.

وهذا كلام يحتاج إلى بيان:

(أ) يروى أن رجلًا سأل عمرو بن عبيد: ما قولك في عمر بن عبد العزيز؟ فكلح ثم صرف وجهه عن السائل! فلما سأله عن يزيد الناقص لم يكتم إعجابه به وأفاض في الثناء عليه[1].

لقد أجاب عمرو بن عبيد -بخصوص عمر- إجابة صامتة يفهم منها موقفه من هذا الخليفة، فهو لم يتورَّط في الهجوم الصريح عليه لأن عمر بن عبد العزيز كان شخصية حيَّرَتْ أعداءه، فلم يترك لهم ثغرة للنيل منه، لكن كان هناك خلاف فكري أساسي بين عمر، الخليفة السني المتمسك بظاهر النصوص، الذي ينكر القدر بمفهومه الاعتزالي، وبين عمرو بن عبيد المعتزلي الذي يتمسك بالقدر ويدافع عنه ويعادي فيه، ويرى أن الله منزه عن الظلم، وهذا يقتضي أن العبد خالق أفعاله ومحاسب عليها كسبًا أو اكتسابًا.

وهكذا فقد تأرجح عمرو بن عبيد بين الحكم على عمر بسيرته وأعماله، وهي سيرة عطرة وأعمال تنطق بالصدق، وبين الحكم عليه بمقتضى هذا الموقف الفكري الذي يختلف فيه مع المعتزلة اختلافًا أساسيًّا، وهو اختلاف -كما سبق- لا يسهل على كثير من المعتزلة التجاوز عنه؛ لأنه يمس أصلًا مهمًّا من أصولهم هو «العدل»، وكانت نتيجة هذا التأرجح ألا يجد عمرو طريقًا للرد على السائل أسلم من أن يصرف وجهه عنه مقطبًا، فهو -من ناحية- عبَّر عن موقفه منه بطريقة غير مباشرة، وهو -من ناحية أخرى- تجنَّب النَّيل من رجل لا تبيح أعماله وسيرته ذلك.

---

(1) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٤٣؛ ومقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢/ص ١٤٠.

ويحسُن بهذه المناسبة استحضار ما سبق ذكره في التمهيد عن موقف عمر بن عبد العزيز من غيلان بسبب خوضه في القدر، فغيلان يشترك مع المعتزلة في مفهومهم عن القدر، وقد ذهبت المصادر السنية إلى أن عمر استدعى غيلان وناقشه في القدر وألزمه الحجة وجعله يرجع عن قوله، بينما ذهبت المصادر الاعتزالية إلى أنَّ غيلان أثَّر في عمر إلى الحدِّ الذي جعل عمر يستعين به في أعماله، فهذه الروايات الاعتزالية -فيما يبدو- حرصت ألا تخسر شخصية أصيلة كشخصية عمر، فنَسَبت إليه تأثُّره بمذهب المعتزلة واستمالته بالقدرية.

(ب) أما موقف الهجوم والتحامل الذي واجهه عمر بن عبد العزيز من بعض المعتزلة فإنه يتمثل على أشَدِّه في الجاحظ، والحق أن الجاحظ جاوز حد القصد في النقد، وأعماه التعصب فأغراه بالبهتان، ولو أن الجاحظ اكتفى بنسبة القول بالجبر إلى عمر، وقدَّم وجهة نظر المعتزلة في اعتراضهم على القائلين بالجبر لكان ذلك مشروعًا في ميدان النظر، سائغًا في باب المناظرة، لكنه -وتلك جناية المذهبية المتطرفة!- اتخذ نقطة الخلاف هذه مرتكزًا ينطلق منه ليجرد الرجل من فضائله ويكيل له تهمًا ظالمة، فعمر -عنده- لم يكن من الرحمة بمكان، فقد ثبت أنه جلد خُبَيْب بن عبد الله بن الزبير مائة جلدة في غير حدٍّ، وصبَّ على رأسه ماءً باردًا في يوم شاتٍ، كما أنه كان حريصًا على الخلافة وإن ادَّعى الزهد فيها، فعندما علم أن سليمان بن عبد الملك يوصي- نَاشَدَ رجاء بن حيوة ألا يذكره لهذا الأمر فما له عليه من طاقة! فغطن «رجاء» إلى مرماه وقال: قاتلك الله! ما أحرصك عليها! وكان حسودًا لأهل الفضل يخشى مزاحمتهم له في منصبه، فقد قدم عليه عبد الله بن حسن بن حسن فراعه ما يتحلَّى به من بيان وكمال، فوصله بمال ونصحه أن يلحق بأهله؛ لأن حياته هي أغلى ما ينتظره أهله، ولأنه -أي عمر- يخاف على عبد الله طواعين الشام! وإنما خاف أن يراه الناس فتسحرهم شخصيته، «فلعله أن يبذر في قلوبهم بذرًا، ويغرس في صدورهم غرسًا!»، وبعد كل هذه التهم التي يوجِّهها الجاحظ إلى غريمه يقول: «وكان من أعظم خلق الله قولًا بالجبر، حتى يتجاوز الجهمية ... وكان يصنع في ذلك الكتب مع جهله بالكلام وقلة اختلافه إلى أهل النظر»[1]. وهذه التهمة الأخيرة هي في الحقيقة

(1) رسائل الجاحظ، ص ٢٩٦ وذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي، ص ١١٧.

أساس كل التهم التي قذف بها الجاحظ عمر؛ لأنها تمثل الخلاف المذهبي بين عمر وبين المعتزلة، وقد ذكرها الجاحظ آخرًا ليوهم أنها فقط إحدىٰ مثالبه، بينما هي -في واقع الأمر- كل مثالب عند الجاحظ[1]، وهي التي لو تجرَّد منها لبُدِّلَت مثالبه الأخرىٰ مناقب، وسيئاته حسنات؛ إنها سرُّ هذه الحملة الظلوم التي بَهَتَ فيها الجاحظُ عمرَ وافترىٰ عليه!

(ج) يبقىٰ الموقف المعتزلي الأخير من عمر، وهو موقف العدل والإنصاف الذي تتجلَّىٰ فيه النزاهة وتحرِّي الحق، ويمثل هذا الموقف أبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار ومَنْ حذا حذوهما من معتدلة المعتزلة، ويروي القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي علي أن «عمر بن عبد العزيز كان إمامًا، لا بالتفويض المتقدم، ولكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل»، ويذكر أنه قام بأمر الإمامة فأحسن القيام حتىٰ غدا مضرب المثل[2].

وهؤلاء المعتزلة الذين يذهبون هذا المذهب في عمر لا يتناقضون مع مذهبهم العام في عدم شرعية الخلافة الأموية؛ ذلك أن هنا ملاحظة مهمة هي أنهم لا يعدُّون عمر إمامًا بالتفويض المتقدم، أي من سليمان بن عبد الملك، لسبب بسيط هو أنهم لا يعترفون بخلافة سليمان نفسه، وفاقد الشيء لا يعطيه، وإنما صار عمر إمامًا «بالرضا المتجدد من أهل الفضل»، أي رضي بإمامته قوم من أولي الرأي والذين تنعقد بهم الإمامة، فاكتسبت إمامته شرعيتها بهذا الرضا.



٢- يأتي بعد ذلك موقف المعتزلة العملي من خلفاء بني أمية في الفترة القصيرة التي عاشوها في ظل الحكم الأموي. وإنَّ خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م) استحوذت علىٰ الجزء الأكبر من هذه الفترة، وهناك حادثان بارزان في خلافة هشام كان من المنتظر أن يعلو فيهما صوت المعتزلة أو أن يُدلوا

---

(١) رسائل الجاحظ، ص ٨٩-٩٠.

(٢) ذلك أنها تمثّل الخلاف المذهبي بين عمر بن عبد العزيز والمعتزلة، فالعدل أو القول بالقدر من أعظم أصول المعتزلة، والجبر مضاد تمامًا لهذا الأصل، وقد تجاهل الجاحظ كل فضائل عمر لمكان هذا الخلاف!

فيهما بدلو، لكنهم -في حدود ما تُقدمه المصادر- لم يفعلوا؛ وهذان الحادثان هما:

أولًا: مقتل غيلان الدمشقي وصاحبه صالح بن سويد على يد هشام بتهمة الخوض في القدر والوقوع في الأمويين.

وثانيًا: خروج زيد بن علي على هشام وما أدَّى إليه ذلك من مقتله سنة ١٢٢هـ، والمعروف -كما تقدم[١]- أن زيد بن علي كان على صلة بواصل والمعتزلة وتم بينهما تأثير وتأثر.

أما قصة غيلان وصاحبه صالح مع هشام وما انتهت إليه من قتلهما والتمثيل بهما فقد عُولِجَتْ في التمهيد من هذا البحث بما يُغْنِي عن الإعادة هنا، أما خروج «زيد بن علي» على هشام ثم مقتله فليس من المطلوب هنا الدخول في تفاصيل ذلك؛ لأنه قد يحيد بهذا الفصل عن مرماه، ويمكن الرجوع إليه في مظانّه[٢].

لم تذكر الروايات التي رُوِيَتْ بشأن هذين الحادثين: حادث غيلان وزيد، ما يفيد إسهامًا إيجابيًّا من المعتزلة في أيٍّ منهما، مع أن المعتزلة وقتئذٍ كانوا كيانًا بيِّنَ المعالم، ذا وجود مؤثِّر يؤهله للإدلاء بدلوه فيما يموج به مجتمعه من تيارات.

من المؤكد أن المعتزلة كانوا متعاطفين مع كلتا الحركتين: حركة غيلان وحركة

(١) المغني للقاضي عبد الجبار، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١٥٠.

(٢) راجع الفصل الخاص بـ «الاتجاه الشيعي في فكر المعتزلة السياسي».

(٣) خرج «زيد بن علي» على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بالكوفة في سنة ١٢١هـ، والذي حرك الثورة في نفس زيد هو ظلم هشام وسوء سيرته، ثم تمثُّت واليه على العراق يوسف بن عمر الثقفي، واضطهاده زيدًا والقصد إلى إهانته، فالتف كثير من أهل الكوفة حول زيد يبايعونه سرًّا حتى رأى أنه أصبح من القوة بالمكان الذي يؤهله للثورة على ظلم الأمويين والانتصاف منهم، فخرج بالكوفة على يوسف بن عمر، لكن شيعته خذلوه في ساحة الحرب وانفضوا عنه إلا قليلًا منهم. ولم تهن عزيمة زيد أمام هذا الموقف المتخاذل الذي وقفه كثير من شيعته، فقاتل بمن معه -وهم قليل- جنودَ يوسف بن عمر قتال المستميت حتى أصابه سهم في مقتل فأسلم الروح. وقد كان استشهاده على أصح الأقوال في سنة ١٢٢هـ وقيل ١٢١هـ (للمزيد من التفاصيل يراجع: تاريخ الطبري ج ٨: أحداث عام ١٢١-١٢٢هـ، ومقاتل الطالبيين لأبي الفرج الأصفهاني ١/ ١٣٢-١٥١، والبداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٢٧، ومن

زيد؛ لأن كلتيهما تعبير عن مفاهيم يؤمن بها المعتزلة ويدعون لها، وقد ظهرت روح التعاطف هذه واضحة في المؤلفات الاعتزالية التي تلت ذلك، فهم يصورون غيلان شهيد كلمة الحق التي صدع بها في وجه سلطان جائر[1]. كما يعدون زيد ابن علي الإمام الشرعي الذي خرج على إمام باغٍ متغلب لم تتكامل فيه عناصر الإمامة[2].

أما لماذا قعد المعتزلة عن نصرة هاتين الحركتين وبالأخص حركة زيد التي كانت تحتاج إلى النصير، فهذا هو ما يجيب عنه تفسير المعتزلة لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يجب تحققه لمشروعية الثورة على الإمام الجائر كما سبق ذكره، لقد قال غيلان كلمةً دفع حياته ثمنًا لها، فكيف يكون الحال لو تجاوز الأمر حدَّ القول إلى حد الفعل كما هو الشأن في ثورة زيد؟ لقد كان سيف هشام يقطر دمًا، وعماله يديرون ولاياتهم بيدٍ من حديد، وكان الاشتراك في ثورة مسلحة ضربًا من المخاطرة ما لم يُرجِّح الحساب المضبوط جانب النصر على جانب الهزيمة فيها، وهو ما لم يتحقق في حكم هشام، فالعذر الذي يلتمس هنا للمعتزلة هو العذر نفسه الذي التمسوه هم للصحابة والتابعين الذين كفوا عن معاوية ويزيد وبني أمية «لعجزهم عن إزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشام»، وهي حالة الضرورة التي يعبر عنها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

انقضى عهد هشام بوفاته عام ١٢٥هـ ليخلفه على عرش بني أمية: الوليد بن يزيد، وقد كان الوليد -كما تصوِّره كتب الأدب والتاريخ- مستهترًا سلبت الخمر لبَّه وتملَّك نفسه حبُّ الطرب والغناء، وهو الذي يقول عن نفسه:

ولقد قضيت -وإن تجلل لمتي شيبٌ- على رغم العدا لذَّاتي
من كاعباتٍ كالدُّمى ومناصف ومراكب للصيد والنشوات
في فتية تأبى الهوانَ وجوهُهم شُمُّ الأنوف جحاجحٍ سادات[3]

المراجع الحديثة: الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه للأستاذ محمد أبي زهرة).

(١) المنية والأمل، ص ١٧.

(٢) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١٤٩.

وقد قدَّم أبو الفرج الأصفهاني عنه في الجزء السابع من «الأغاني» صورةً قد يكون فيها شيء من المبالغة والتزيد، لكنها تعكس جانبًا من الحقيقة، وهي أنه لم يكن خليفة على مستوى المسؤولية، مما أحفظ رعيته عليه ونفرهم منه. يقول صاحب الأغاني: «لما أكثر الوليد بن يزيد التهتك وانهمك في اللذات وشرب الخمر ... وأفرط في أمره وغيه، ملَّ الناس أيامه وكرهوه»[1].

وقد وجد المعتزلة الظروف مواتية للتدخل وممارسة مبدئهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يتطلبه من الثورة المسلحة على الإمام الجائر، وقد عثروا على ضالتهم المنشودة في يزيد بن الوليد المعروف بالناقص فاتخذوه إمامًا.



المعتزلة ويزيد الناقص والثورة على الوليد:

اكتملت للمعتزلة شروط الثورة بالمفهوم الذي يدعون إليه؛ فهم يشترطون أن يكون الحاكم الذي تتوجه ضده الثورة فاسقًا، وأن يوجد الإمام العادل الذي يعقدون له البيعة، وينهضون معه، وأن يغلب على ظنهم أن ثورتهم ستنتهي بالنصر وإزالة الإمام الجائر.

أما الوليد فإن فسقه -كما سبق- كان حديث كل لسان، وأما الإمام الذي بايعه المعتزلة واعتقدوا عدالته فقد كان يزيد بن الوليد، ولم ينضموا إليه إلا بعد أن رجحوا جانب النصر على جانب الهزيمة[2].

أما لماذا اعتقد المعتزلة عدالة يزيد الناقص فهذا ما تجيب عنه المصادر الموثقة، فالطبري يذكر أن يزيد كان قدريًا[3]؛ أي يذهب مذهب المعتزلة في القدر وأن العبد خالق أعماله الاختيارية. ويخطو المسعودي خطوةً أبعد حين يروي أن يزيد اعتنق أصول الاعتزال الخمسة[4]، فهو معتزلي أصيل إذن. ورواية الجاحظ التي عرض فيها موقف عمرو بن عبيد من عمر بن عبد العزيز ويزيد

---

(1) الأغاني ٧/١٢.

(2) الأغاني ٧/٧٣.

(3) ضحى الإسلام لأحمد أمين ٣/٨٣.

(4) تاريخ الطبري ٩/٤٦.

الناقص -وقد مرَّ ذكر طرف منها- تؤكد هذا المعنى، فعندما سأل رجلٌ عمرو بن عبيد عن عمر بن عبد العزيز صرف وجهه عن السائل، وعندما سأله عن يزيد الناقص[1] قال: «أو الكامل! قال بالعدل، وعمل بالعدل، وبذل نفسه وشرىٰ، وقتل ابن عمه في طاعة ربه، وكان نكالًا لأهله، ونقص من أعطياتهم ما زادته الجبابرة، وأظهر البراءة من آبائه»[2]. وتظهر هذه الروح الموالية ليزيد الناقص عند متأخري المعتزلة أيضًا، فالقاضي عبد الجبار يروي عن شيوخه أنهم قالوا «بإمامة يزيد بن الوليد الملقب بالناقص؛ لأنه كان بصفة من كان يصلح للإمامة وبايعه طبقة من أهل الفضل، وذلك ظاهر فيما يقال من الأخبار فيجب أن يقال به»[3].

هكذا اعتقد المعتزلة عدالة يزيد وقالوا بإمامته، ولم يكتفوا بهذا الموقف النظري، بل كانوا إيجابيين معه، فيذكر الشهرستاني أن عمرو بن عبيد كان «من دعاة يزيد الناقص أيام بني أمية»[4]. وهذا يعني أنه قام بدوره في الثورة وتأليب الناس على الوليد. كما يذكر المسعودي ما يفيد إسهامًا إيجابيًا من المعتزلة في ثورة يزيد، فهو يقول: «وكان خروج يزيد بن الوليد بدمشق مع سابقة من المعتزلة وغيرهم من أهل داريّا والمِزة من غوطة دمشق على الوليد بن يزيد؛ لما ظهر من فسقه، وشمل الناس من جَوْره»[5].

وقد نجحت الثورة، فألقىٰ يزيد الناقص خطبة تتسم بروح جديدة يمكن ردُّها إلى النزعة الاعتزالية عنده، فهو يقول فيها: «أما والله ما خرجت أشرًا ولا بطرًا

---

(1) مروج الذهب ٦/١٣٦.

(2) قيل له: الناقص؛ لأنه نقص من أعطيات الناس ما كان الوليد زاده لهم، وقيل: بل إن مروان بن محمد سبَّه فقال: الناقص بن الوليد فذهب لقبًا (الطبري ٩/٤٦).

(3) رسائل الجاحظ، ص ٩٦-٩٧؛ وذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي، ص ١١٢ (مع اختلاف يسير في الألفاظ).

(4) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١٥٠.

(5) الملل والنحل ١/٣٠. وذلك رغم أن موطن عمرو هو العراق، وهذا لا ينفي إمكانية نشر أفكاره في الشام عن طريق المسافرين بين العراق والشام، أو إرسال رسل إلى الشام مثلًا. هذا، ويذكر الدكتور النشار أنه ليس لديه ما يثبت صلة عمرو أو واصل بأية حركة سياسية إيجابية. ولكن رواية الشهرستاني عن عمرو تشير بوضوح إلى هذه الصلة. أما واصل فإن المصادر تصمت عنه، ولكن الأرجح أنه كان على الأقل متعاطفًا مع حركة يزيد، وذلك انطلاقًا من مبادئه (نشأة الفكر ١: ٤٣٥).

ولا حرصًا على الدنيا ولا رغبة في الملك . . . ولكني خرجت غضبًا لله ولرسوله ولدينه، لما هدمت معالم الدين وأطفئ نور أهل التقوى، وظهر الجبار العنيد المستحل لكل حرمة، والراكب لكل بدعة»، فخروجه إذن تطبيق للأصل الخامس عند المعتزلة وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد تحقق شرط استعمال القوة هنا وهو الإمكان والقدرة، وبعد أن يرسم «يزيد» للرعية سياسته في خطبته تلك ويعدهم بأنه سيعمل على سد حاجاتهم وإزالة مظالمهم وإجراء العطاء عليهم بانتظام، يقول: «فإن أنا وفيت لكم بما قلت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة، وإن أنا لم أوفّ فلكم أن تخلعوني وإلا أن تستتيبوني، فإن تبت قبلتم مني»[1]. وهذه نغمة جديدة على آذان الرعية تحيي في نفوسهم ذكرى طال عليها الأمد هي ذكرى الراشدين، فبعد أن كان الرعية يسمعون من خلفاء بني أمية من يقول: «لا يأمرني أحد بتقوى الله إلا ضربت عنقه»[2] إذا بهم الآن يسمعون الخليفة يذكرهم بحقهم الشرعي في استتابته أو عزله إن اتبع سبيل المفسدين، وهذا هو مذهب المعتزلة في قولهم إن الإمام الفاسق ليس إمامًا شرعيًا وتجب على الرعية إزالته ما أمكنهم ذلك، وهم مطالبون بأن يسلكوا معه أولًا أخف الطرق وهي النصح والاستتابة، فإن أمكن رد الإمام إلى الصواب بالطريق السهل فلا داعي لركوب الصعب معه، وإن لم يمكن تَعَيَّنَ استعمال القوة ما استطاعوا إليها سبيلًا، وهو ما يعنيه قول يزيد: «إن أنا لم أوفّ فلكم أن تخلعوني وإلا أن تستتيبوني». ثم يختم يزيد خطبته بما يؤكد هذه المعاني السابقة: «أيها الناس، إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، إنما الطاعة طاعة الله، فمن أطاع الله فأطيعوه ما أطاع الله، فإذا عصى أو دعا إلى معصية فهو أهل أن يعصى، ولا يطاع بل يقاتل ويهان!»[3].

وقد أثبت مسلك يزيد بعد نجاح الثورة أنه كان معتزليًا عن عقيدة ولم يدّعِ الاعتزال توصلًا إلى غاية معينة، حتى إذا بلغها نبذه وراء ظهره، فبالإضافة إلى ما

---

(1) مروج الذهب ٢/ ١٣٨.

(2) البداية والنهاية ١٠/ ١٣-١٤، وقد أوردت عدة مصادر أخرى هذه الخطبة باختلاف يسير. انظر مثلًا: ذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي، ص ١١٦؛ وعيون الأخبار، المجلد الثاني ٥/ ٢٤٨-٢٤٩.

(3) الكامل لابن الأثير ٤/ ٢١٥، وقائل هذه العبارة هو عبد الملك بن مروان.

قدمته خطبته تلك من تأثره الفكري الظاهر بالمذهب تروي المصادر أنه لما «ولي دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه، وقرّب أصحاب غيلان»[1]. وبغضّ النظر عما يتضمنه موقفه في حمل الناس على الاعتزال من شوائب، فإن هذه الرواية تشير إلى استمراره في تمسكه بالمذهب ونصرته له، وقد كان من بين تصرفاته التي تترجم عن مذهبه والتي افتتح بها ولايته عزله ليوسف بن عمر الثقفي عن ولاية العراق وعهده بها لمنصور بن جمهور، أما يوسف فكان -كما يقول ابن خلّكان- منصرمًا في عمله أحمق سيّئ الخلق والسيرة، وكان مضرب المثل في التيه والحمق، وهو المقصود بقولهم: «أتيه من أحمق ثقيف»، فقد كان أتيه وأحمق عربي أمَرَ ونهى في دولة الإسلام»[2]. ومنطقي ألا يرضى المعتزلة بمثل هذه السيرة، فكان عزله تلبيةً لهذا المنطق، ثم كانت تولية منصور بن جمهور وضعًا للأمور في مواضعها من وجهة نظر المعتزلة، ويصف بعض المؤرخين منصورًا هذا بأنه كان «أعرابيًا جلفًا»[3]، لكنهم يقررون أنه أبلى بلاء حسنًا في الثورة على الوليد، ثم إنه -وهذا هو الأهم- كان قدريًا يشترك مع المعتزلة في آرائهم[4]، وهذا هو ما حدا بيزيد إلى الاستعانة به.

صحيح أن منصور بن جمهور لم يستمر طويلًا على إمرة العراق، فقد عزله يزيد بعبد الله بن عمر بن عبد العزيز، لكن هذا العزل لم يكن لأسباب سياسية أو مذهبية، بل كان لأسباب إدارية؛ لأن الذي يبدو أن منصورًا كان قليل الخبرة بالإدارة؛ لأنه -كما تقدم وصفه- كان أعرابيًا جلفًا، وشؤون الإدارة تحتاج إلى مرونة وسعة أفق، ولهذا استبدل به يزيدُ عبدَ الله بن عمر بن عبد العزيز، وقد قال له يزيد حين ولّاه: «إن أهل العراق يميلون إلى أبيك، فسر إليها فقد وَلَّيْتُكها»[5].

لم تَطُلْ أيام يزيد بعد تولّيه الخلافة، فقد مارس الحكم زهاء ستة أشهر انتقل بعدها إلى بارئه (في ذي الحجة سنة ١٢٦هـ/ ٧٤٤م).

---

(١) البداية والنهاية ١٠/ ١٣-١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣) وفيات الأعيان ٦/ ١٠٥-١٠٦.

(٤) البداية والنهاية ١٠/ ١٤.

(٥) الطبري ٩/ ٢٨، والبداية والنهاية ١٠/ ١٤.

ولم تترك هذه المدة القصيرة ليزيد ولا للمعتزلة فرصة لتعميق جذور مذهبهم ونشره بوسيلة أو بأخرى بين جماهير الرعية، ورغم قصر هذه المدة فقد استطاع يزيد أن يقدم خلالها نموذجًا طيبًا للحاكم الشرعي كما يتصوره المعتزلة، حتى لقد ضرب بعدله المثل فقيل: «الأشج والناقص أعدلا بني مروان». يعنون بالأشج عمر بن عبد العزيز، وبالناقص يزيد بن الوليد[1].

وجاء بعد يزيد أخوه إبراهيم بن الوليد. وقد كانت أيامه على قلتها مضطربة، واشتد النزاع بينه وبين مروان بن محمد حتى اضطر أخيرًا إلى خلع نفسه وتسليم الأمر إلى مروان بعد شهور قليلة من ولايته، ولم يكن للمعتزلة دور يستحق الذكر في ولاية إبراهيم، اللهم إلا ما يروى من أن القدرية -أو المعتزلة- هم الذين حثوا يزيد بن الوليد على البيعة لأخيه إبراهيم[2]. ولم يؤثر عن إبراهيم نفسه موقف محدد من الاعتزال يمكن أن يوصف بأنه معه أو ضده، ولعل الاضطراب الذي تخلل حكمه جعله يطرح الهموم المذهبية جانبًا، وينصرف لما هو أكثر إلحاحًا من شؤون الحكم وتألب الطامعين عليه.

وهكذا سرعان ما تربع مروان على عرش بني أمية بعد أن كابد في سبيله.



المعتزلة ومروان بن محمد:

من الحقائق المسلم بها أنَّ مروان بن محمد تأدَّب على الجعد بن درهم، ونُسِب إليه أحيانًا، فقيل: مروان الجعدي. والمقرر -كما تقدم في التمهيد من هذا البحث- أن الجعد كان يذهب إلى التنزيه المطلق لله بالمفهوم الذي اتضح عند المعتزلة فيما بعد، كما أنه -تبعًا لهذا- كان يذهب إلى خلق القرآن، وينكر صفة الكلام القديم لله تعالى، وقد قتَله خالد القسري على هذا القول، وكان الجعد يذهب أيضًا إلى القدر، أي خلق الإنسان لأفعاله ومسؤوليته عنها[3]. وكل هذه أقوال تبلورت فيما بعد على أيدي المعتزلة.

---

(١) الطبري ٩/ ٣٦، والبداية والنهاية ١٠/ ١٤.

(٢) البداية والنهاية ١٠/ ١٦.

(٣) الطبري ٩/ ٤٣.

ونظرًا لتأدب مروان على الجعد، وللالتقاء الفكري بين الجعد والمعتزلة في كثير من أقوالهم، فقد نُسب مروان إلى الاعتزال، وعدَّه بعض الباحثين المحدثين -مع يزيد بن الوليد- من معتزلة بني أمية. يقول الدكتور أحمد أمين في سياق حديثه عن الاعتزال: «واعتنقه من خلفاء بني أمية يزيد بن الوليد ومروان بن محمد»[1]. ويرى آخرون أن القدرية -أو المعتزلة- التفوا حول مروان بن محمد وتعاونوا معه[2].

فهل كان مروان معتزليًا أو قدريًا؟ وهل كان للمعتزلة في حكمه دور يستحق التنويه؟

إن الذي يلفت النظر هنا هو الخصومة التي استحكمت بين مروان ويزيد الناقص، فالذي يبدو أن مروان نفس على يزيد استئثاره دونه بالحكم، فراح يصغر من شأنه ويثير الزوابع من حوله، ورغم ذلك فقد لا تشي هذه الخصومة باختلافات مذهبية، وقد لا تعني أكثر من تنافس شخصي على السلطة، لا ينبغي الاستدلال منه على عداء مروان -مذهبيًا- ليزيد.

لكن اللافت للنظر حقًا هو تلك الرسالة التي كتبها مروان للغمر بن يزيد -أخي الوليد المقتول- إبَّان حكم يزيد، يحرِّضه فيها على الأخذ بثأر أخيه من يزيد وأعوانه، ويَعِدُه أنه سيقف إلى جانبه بمن معه من الرجال الشجعان الذين أسكن الله طاعته قلوبهم، وأنه سيشمر للقدرية إزاره ويضربهم بسيفه جارحًا وطاعنًا، ثم ينهي رسالته بقوله: «وما إطراقي إلا لما أنتظر مما يأتيني عنك، فلا تهن عن ثأرك بأخيك فإن الله جارك وكافيك»[3]. إن هذه الرسالة البالغة الأهمية تعطي حق المراجعة للحكم القائل باعتزالية مروان أو قدريته، فمروان يصرح فيها بأنه

---

(١) انظر التمهيد.

(٢) فجر الإسلام، ص ٢٩٩.

(٣) المعتزلة لزهدي جار الله، ص ١٥٩، و«المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية» لمحمد عمارة، ص ١١٧، وأيضًا «الحركات السرية في الإسلام» للدكتور محمود إسماعيل، ص ١٤١، حيث يذكر المؤلف أن المعتزلة «نجحوا في احتواء مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، فدان بمذهبهم وحاول الإصلاح جادًا لكن المشكلات التي واجهته كانت أكبر من أن تقاوم».

سيدخل ضد «القدرية»[1] حربًا ضارية حتى يستطيع أن يزيلهم عن مواقعهم ويثأر منهم لبغيهم.

هذه الرسالة كتبها مروان قبل أن يستخلف، فلما تمكن من خلع إبراهيم والاستيلاء على مقاليد السلطة لم يَبْدُ أن المعتزلة أسهموا في ذلك بنصيب كما فعلوا مع يزيد الناقص. ثم إن مروان لم يظهر منه بعد استخلافه ما يمكن أن يُعَدّ تراجعًا عن موقفه السابق من القدرية، فلا هو قرَّبهم ولا أسند إليهم مناصب يمارسون من خلالها نفوذهم المذهبي والسياسي بما يصح أن يعتبر تقديرًا من مروان للمعتزلة وتعبيرًا عن ودِّه لهم، بل إن بعض الباحثين يذهبون إلى أن المعتزلة كانوا أحد العناصر التي اشتركت في الدعوة الهاشمية التي قوّضت عرش الأمويين، وأن بعوث واصل بن عطاء إلى الآفاق لم يكن الهدف منها ما يبدو ظاهريًا من الدعوة إلى الاعتزال، بل إن هذه البعوث كانت تنطوي على دعاية سياسية لصالح الحركة الناشئة[2]، وليس المقصود هنا تزكية هذا الافتراض، فإن لهذه القضية مكانها من البحث في بداية الفصل التالي، بل المقصود أن المعتزلة لم يكونوا على ولاء لمروان، مما جعل البعض يحكم عليهم بأنهم كانوا في الجبهة المضادة التي كانت تعمل على الإطاحة بمروان والنظام الأموي كله.

دليل آخر يمكن أن يُرَجِّح الحكم بأن مروان لم يكن معتزليًّا، ولم يكن للمعتزلة في حكمه دور مذكور، هو أن رجال المعتزلة الذين جاؤوا بعد ذلك وأرّخوا للاعتزال كالجاحظ والخياط والقاضي عبد الجبار - لم يشيروا إلى اعتزالية مروان، بل إنهم -فوق ذلك- لم يخصوه دون عامة خلفاء بني أمية بروح من التعاطف قد تبيح القول بأنه كان يشاركهم بعض آرائهم، لقد اختلفت مواقفهم مثلًا من عمر بن عبد العزيز، بين التمجيد والتنديد والتوقف، كما أنهم أجمعوا على موالاة يزيد الناقص، أما مروان فلم يصنعوا معه هذا الصنيع، مما يرجح أنهم يطرحونه من دائرة المذهب.

---

(1) انظر نص رسالته في الطبري ٩/ ٣٤-٣٥.

(2) كثيرًا ما ترد عند الأقدمين لفظتا «القدرية» و«معتزلة» بمعنى واحد. انظر مثلًا البغدادي في: «الفرق بين الفرق»، ص ١١٤، ١٧١.

(3) انظر مثلًا: «الجاحظ» لشارل بلات، ص ٢٤٨، ومادة «معتزلة» في دائرة المعارف الإسلامية بقلم: نيبرج.

بقيت مسألة قد تثير الغبار حول هذه القضية، وقد سبقت الإشارة إليها منذ قليل، تلك هي تأدب مروان على الجعد، مع التقاء الجعد مع المعتزلة في كثير من قضايا المذهب، ولعل هذا ما جعل البعض يحكم بقدرية مروان، لكن الحق أن هذه النقطة لا تصلح أساسًا لما يذهب له هؤلاء، فليس من الضروري أن يتبنَّى كل تلميذ آراء أستاذه، والواقع نفسه يشهد بذلك، فهذا واصل بن عطاء كان تلميذًا للحسن البصري ثم انشقَّ عليه واعتزل عنه، وهذا الأشعري -أقوى خصوم المعتزلة- كان تلميذًا لأبي علي الجبائي (من كبار معتزلة البصرة) ثم اختلف مع أستاذه وكوَّن مذهبه الجديد المعروف ... وهكذا. وذلك لا يعني إبطال جواز تبنِّي التلميذ لآراء الأستاذ، بل إنه يعني فقط إبطال ضرورة هذا التبني، وفي ضوء ما تقدم يمكن القول بأن نسبة مروان إلى الجعد (مروان الجعدي) لا تعني أكثر من أن مروان هذا تلمذ على الجعد، أي إنها لا تعني -بالضرورة- اعتناقه لآراء الجعد.

ومهما يكن فقد كانت المدة التي قضاها مروان في الحكم (من سنة ١٢٧هـ إلى ١٣٢هـ) حافلة بالتقلبات والاضطرابات، وقد نشطت دعوة آل البيت في تلك الفترة نشاطًا ملحوظًا، وعلى الأخص في خراسان، مما حدا بنصر بن سيار والي خراسان أن يكتب إلى مروان مستصرخًا:

أرى بين الرماد وميض جمر	فأحجِ بأن يكون له ضرام
فإن النار بالعودين تُذكى	وإن الحرب مبدؤها كلام
فقلت من التعجب: ليت شعري	أأيقاظ أمية أم نيام؟[1]

والحق أن بني أمية لم يكونوا نيامًا، فقد كانت عين مروان يقظة، وقاوم هذه الحركة الزاحفة ما استطاع، لكنه كان يسبح ضد التيار، فخارت قواه وألقى الراية أمام جحافل العباسيين في «بوصير» بصعيد مصر!

والتساؤلات التي تثيرها تلك الأحداث هي: ماذا كان موقف المعتزلة مما أحاط بهم في غضون تلك الفترة المضطربة؟ هل انضموا للدعوة الجديدة بالفعل أو بالقول، أو كانوا حربًا عليها؟ والفرض الثالث: هل كانوا سلبيِّين إزاءها ورأوا أنها لا تعنيهم ضرًّا أو نفعًا؟

---

(١) تاريخ الطبري ٩/ ٩٢.

ثم بعد نجاح الدعوة وهيمنة العباسيين على مقاليد الحكم، ماذا كان موقفهم من المعتزلة وموقف المعتزلة منهم في المراحل الأولى من قيام الخلافة العباسية؟ إن الفصل التالي هو في صميمه محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات.

الفصل الثاني
المعتزلة والعباسيون الأوائل
(١٣٢- ١٩٨هـ/٧٤٩-٨١٣م)

أولًا: الدعوة العباسية:

إن التعبير باصطلاح «الدعوة العباسية» قبل قيام الخلافة العباسية فعلًا - تعبير فيه تساهل، إلا إذا روعي فيه العدد المحدود من الدعاة الذين كانوا يفهمون المرامي البعيدة للدعوة؛ ذلك أن الدعوة في بدايتها الأولى نشأت «علوية كيسانية»، حيث كانت تدار باسم «محمد بن الحنفية»، ثم -بعد وفاته- باسم ابنه «أبي هاشم عبد الله»، وكان العباسيون يعيشون في قريتهم «الحُمَيْمة» بأرض الشام وادعين مسالمين لبني أمية، بمنأىً عن الشبهات.

ثم حدث منعطف أساسي في سير الدعوة، وذلك حين أحسَّ أبو هاشم بدنو أجله -مُنْصَرَفَه عن دمشق بعد زيارة قام بها لسليمان بن عبد الملك سنة ٩٨هـ- فتوجه إلى الحميمة حيث التقى بعلي بن عبد الله بن عباس، فأفضى إليه بأسرار دعوته، وعهد إليه بها من بعده، فعُدَّ هذا منه تنازلًا عن حقه وحق أسرته في الإمامة، وتحويلًا لها إلى الفرع العباسي.

وكان علي بن عبد الله عازفًا عن شؤون السياسة، منصرفًا إلى العبادة، فلم تحظَ منه الدعوة بالاهتمام المناسب؛ ولذا فقد كان ابنه «محمد» أول عباسي يضطلع بأعباء الدعوة الجديدة اضطلاعًا حقيقيًّا.

وهكذا انتقل «ميراث الكيسانية» -على حد تعبير بعض الباحثين- إلى بيت

العباس[1]، وقد كان المنطق الظاهر للدعوة يقضي بأن تدار باسم هذا الوارث الجديد «محمد بن علي». لكن ما حدث كان غير ذلك، فقد أديرت -بتوجيه من محمد بن علي نفسه- تحت شعار جديد هو: «الرضا من آل محمد». وقد دلَّ اختيار هذا الشعار على براعة سياسية وبعد نظرٍ وخبرة بنفوس من يتجه إليهم هذا الشعار، فقد ضمن كسب صفوف العلويين إلى الدعوة الجديدة، وكسب صفوف أنصارهم أيضًا، وهم كثير، خصوصًا بين أهل خراسان: المسرح العملي للدعوة، ثم بين الموالي عمومًا، وهم الذين عانوا كثيرًا من عنصرية الأمويين وتعصبهم للدم العربي، وأخيرًا فإن هذا الشعار قُصِدَ به أيضًا تضليل الأمويين في حال اكتشاف أمر الدعوة؛ لأن ما سيسبق إلى ظن الأمويين حينئذٍ أنَّ الدعاة علويّون لا عباسيّون؛ لأن العلويين طالما تطلعوا إلى الخلافة قبل ذلك وماتوا في سبيلها[2].

وهكذا فإن هذا الشعار الذي رفعه محمد بن علي جذب إلى دعوته أنصار أسرة محمد بن الحنفية الذين كانوا على قدر بالغ من الأهمية «لا لكثرة عددهم بل لجودة تنظيمهم»، وكسب محمد بن علي بانضمام هؤلاء أسلوبًا جيدًا في الدعوة، هو الدعوة التنكرية لمجموعة من الدعاة يتزيُّون بزي تجار عاديين، ويُبشِّرُون بما يريدون إلى الناس في أثناء تجارتهم[3].

يمكن القول إذن إن الدعوة بعد أن كانت في مراحلها المبكرة علوية كيسانية أصبحت الآن «هاشمية» تدعو للرضا من آل محمد دون تحديد لنسب هذا الرضا: أعلوي أم عباسي؟ ولم تسفر الدعوة عن وجهها العباسي الصريح إلا بعد أن بلغت غايتها، ووضعت نهاية للحكم الأموي.

وقد كانت المراكز الأساسية للدعوة تتمثل في الحُمَيْمَة، قرية العباسيين بالشام، وهي الرأس المدبِّر للدعوة، ثم الكوفة بالعراق وبها شيعة علي، ثم خراسان، وهي المسرح العملي للدعوة. أما الكوفة فكانت نقطة الاتصال بين الحُمَيْمَة وخراسان[4].

---

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ٢/٩.

(٢) د. محمد حلمي محمد أحمد، الخلافة والدولة في العصر العباسي، ص ٣١-٣٢.

(٣) جيلاس أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، ص ١١٤.

(٤) د. أحمد شلبي، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ٣/٣٠-٣١.

إن الدخول في تفصيلات الدعوة أمر خارج عن نطاق هذا البحث. لكن تجدر الإشارة إلى أنه بعد وفاة محمد بن علي سنة ١٢٥هـ تحمَّل المسؤولية ابنه إبراهيم. وفي عهد إبراهيم هذا استعلن أمر الدعوة بعد أن كان سرًّا. ويكاد المؤرخون يتفقون على أن الدور العملي للدعوة بدأ في سنة ١٢٧هـ في خراسان بزعامة أبي مسلم الخراساني. ويطلق البعض على هذا الدور «العصر الثاني للدعوة العباسية»[1] وهو الدور الذي انتهى بزوال الخلافة الأموية وإعلان الخلافة العباسية في سنة ١٣٢هـ، وذلك بعد أن استغل أبو مسلم -بخبث ودهاء- نيران العصبية القبلية التي اشتعلت بين القبائل العربية في خراسان، فأذكاها وأضرم لهيبها، وشُغل هؤلاء بأنفسهم عن أبي مسلم وما يدبر له، فاستطاع هذا أن يدخل مدينة «مرو» عاصمة خراسان، على غفلة من تلك الجيوش المتناحرة، ثم انتشرت جيوش العباسيين في العراق والشام وغيرهما من الولايات الإسلامية لإخضاعها للحكم الجديد، ومطاردة فلول الأمويين.

ثانيًا: المعتزلة والدعوة العباسية:

كان العرض السابق -على اختصاره الشديد- ضروريًّا للتمهيد لمناقشة موقف المعتزلة من الدعوة العباسية، ومحاولة الوقوف على دور لهم -إيجابي أو سلبي- في هذه الدعوة.

إن الصعوبة الحقيقية هنا أنَّ المصادر تكاد تصمت صمتًا تامًّا عن تناول هذا الجانب، ولا يجد الدارس نفسه إلا أمام افتراضات قد يرجح أحدها على الآخر، لكنه لا يستطيع أن يقطع برأي يعتمد على براهين تدعو إلى الاطمئنان التام.

ومن المفيد هنا استرجاع ما سبق ذكره عن العلاقة التي ربطت بين واصل وأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، فقد تقدَّم أن أبا هاشم كان أستاذًا لواصل، كما تبيَّن من العرض السريع السابق لتطور الدعوة العباسية أو الهاشمية أن هذه الدعوة كانت تدور حول أبي هاشم قبل أن تنتقل إلى علي بن عبد الله وابنه محمد بوصية من أبي هاشم، فهل يمكن أن يستنتج من هذا أن واصلًا وأتباعه -وهم

---

(١) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ٢/١٣.

الواصلية من المعتزلة- تأثروا بالدعوة السياسية لأبي هاشم هذا، وكانوا جنودًا لها، ثم لما تحولت الدعوة -بالوصية- إلى الفرع العباسي تحول إليها ولاء هؤلاء وصاروا جنودًا عاملين في صفوفها؟ هذا احتمال وارد، لكنه لا يمكن أن يصعد إلى مستوى الحقيقة التاريخية إلا إذا توفرت الأدلة القاطعة التي تدعمه، وهو ما لم يتحقق حتى الآن.

هنا تثور مسألة على جانب من الأهمية في هذا المقام، وطالما ناقشها المحدثون، واتخذ بعضهم منها دليلًا على أن «واصلًا» وأتباعه كانوا بين الدعاة العباسيين المنتشرين في الأرض لتقويض الكيان الأموي، هذه المسألة هي بعوث واصل بن عطاء إلى الآفاق، وقد تردد ذكر هذه البعوث في بعض المصادر التي تتحدث عن المعتزلة، حيث تذكر أن «واصلًا» بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية[1]، لكن هذه المصادر لا تتحدث صراحة عن طبيعة هذه البعوث، بل تكتفي بأن تصف هؤلاء المبعوثين بأنهم «دعاته»، على أنه قد ترد بعض الإشارات التي ترجح أن هذه البعوث كانت ذات طابع فكري مذهبي لا سياسي، فيذكر القاضي عبد الجبار مثلًا أن الحفص بن سالم -مبعوث واصل إلى خراسان- دخل ترمذ ولقي بها جهم بن صفوان، فناظره حتى ألزمه الحجة، ورده إلى قول أهل الحق، «فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قوله الخبيث»[2]. ويمضي أبو القاسم البلخي خطوة أبعد إذ يصف هؤلاء الدعاة بأنهم يدعون إلى دين الله[3].

لكن قصيدة تتعلق بهذا الموضوع، رواها الجاحظ لأحد شعراء المعتزلة البارزين وهو «صفوان الأنصاري» تستحق وقفة هنا، فقد اتخذ منها بعض الباحثين المحدثين دليلًا على أن بعوث واصل التي سبقت الإشارة إليها كانت ذات طابع سياسي، وتعمل على التبشير بالنظام الجديد، وقد نظم صفوان قصيدته ردًا على

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، ص ٢٣٧؛ والمنية والأمل لابن المرتضى، ص ١٩-٢٠؛ وذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي، ص ٦٧.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٣٧.

(٣) ذكر المعتزلة، ص ٦٦.

الشاعر «بشار بن برد» حين هجا واصل بن عطاء، لكن القصيدة تكاد تكون مدحًا خالصًا لواصل بن عطاء والمعتزلة، وتعرِّض خلالها صفوان إلى «دعاة» واصل في بقاع الأرض، وأثنى عليهم، وحدَّدَ سماتهم وما يمتازون به عمَّن سواهم، فهو يقول عند حديثه عن دعاة واصل:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة	إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يُفَلُّ عزيمُهم	تهكُّمُ جبارٍ ولا كيد ماكر
إذا قال مرّوا في الشتاء تطاوعوا	وإن كان صيفًا لم يخف شهرناجر[1]
فأنجح مسعاهم وأثقب زندهم	وأورى بفلج للمخاصم قاهر
وأوتاد أرض الله في كل بلدة	وموضع فتياها وعلم التشاجر

ويقول في مدح واصل:

تلقب بالغزّال[2] واحد عصره	فمن لليتامى والقبيل المكاثرِ
ومن لحروريٍّ وآخر رافضي	وآخر مرجيٍّ وآخر حائرِ؟
وأمر بمعروف وإنكار منكر	وتحصين دين الله من كل كافرِ؟

إن المقام لا يتسع هنا لرواية القصيدة كلها ويمكن الرجوع إليها في مظانّها[3].

لكن الذي تجدر مناقشته هنا هو ذلك الاستنتاج الذي خرج به «نيبرج» من قصيدة صفوان هذه، وفحواه أنه من المحتمل أن واصلًا وتلاميذه اضطلعوا بدور مباشر في الدعوة العباسية[4]. ويعلق «نيبرج» على هذه القصيدة قائلًا: «إن صفوان الأنصاري يخبرنا أنه كان لواصل دعاة في كل بقاع العالم الإسلامي، ويصفهم صفوان بأنهم مؤمنون متحمسون، وزهاد ورعون، امتازوا من الآخرين في ملامحهم وملبسهم»، ثم ينتهي «نيبرج» إلى قوله: «إن فترة هذا النشاط تتزامن تمامًا مع تلك الفترة التي بلغت فيها الدعوة العباسية ذروة احتدامها، وتعاونت

---

(١) شهرناجر: هو شهر اشتداد الحر.

(٢) الغزّال: لقب أطلق على واصل؛ لجلوسه في سوق الغزّالين ليعرف المتعففات من النساء حتى يجعل صدقته لهن.

(٣) البيان والتبيين للجاحظ ج ١/ص ٤١-٤٣، وأدب المعتزلة للدكتور عبد الحكيم بليع، ص ٣٢٧ وما بعدها.

(4) See: Nyberg, the article "Mu'tazila" in the Encyclopedia of Islam.

خلالها كل القوى التي كانت تعمل على تحطيم الأمويين، ومن المستحيل ألا نعتقد أنه كانت هناك صلة بين الطرفين».

وقد وافق «نيبرج» على استنتاجه هذا بعضُ الباحثين الآخرين من المستشرقين كالأستاذ «شارل بلات» الذي يذكر أن وراء دعاة واصل أكثر من مذهب فلسفي أو ديني، ولعل وراءهم نشاطًا سياسيًا يختلط بالدعوة العباسية[1]. كما تابع «نيبرج» أيضًا في استنتاجه بعض الباحثين العرب[2].

لعله من التساهل العلمي استخلاص هذه النتيجة من قصيدة كهذه ليس فيها ما يدعو إلى هذا الاستنتاج، فما ذكره الشاعر هو أن هؤلاء الدعاة قوم مؤهلون جيدًا، وأقوياء الحجة، يفحمون خصومهم، وقد صاروا بذلك موضع الثقة من الجمهور، وأهل الفتوى فيهم. إن هذه كلها أمور مذهبية بحتة لا علاقة لها بالسياسة، ويرجح هذا التفسير ما يذكره الشاعر بعد ذلك عن واصل من أنه رزق الحجة البالغة التي يردُّ بها على الخوارج والرافضة والمرجئة، ويهدي بها الحائرين، آمرًا بالمعروف وناهيًا عن المنكر، وذائدًا عن دين الله مكر الكافرين.

وهناك استنتاج آخر من قصيدة صفوان السابقة، إن لم يتفق تمامًا مع استنتاج «نيبرج» ومن تابعه، فإنه لا يختلف عنه كثيرًا، ومؤدّى هذا الاستنتاج أن القصيدة «تقيم برهانًا ناصعًا على اتجاه المعتزلة إلى العمل السري المنظم»، وأن هذا العمل السري كان يهدف إلى غايتين:

الأولى: تبشيرية، تعمل على نشر الإسلام في تلك البقاع المتطرفة.

والثانية: سياسية هدفها الدعوة لإمام من المعتزلة «وفق تنظيم محكم وسياسة مرسومة»[3].

فهذا الاستنتاج يتفق مع سابقه في أن للقصيدة مغزى سياسيًا، لكنه يختلف عنه في أن هذا المغزى هو الدعوة لإمام من المعتزلة لا الدعوة لصالح القضية العباسية.

---

(١) الجاحظ في البصرة وبغداد لشارل بلات، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ص ٢١٨.

(٢) د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ١٦٥.

(٣) الحركات السرية في الإسلام، للدكتور محمود إسماعيل، ص ١٤٢ وما بعدها.

أما الشق الأول الذي ذكره الباحث من هدف الدعوة الاعتزالية وهو العمل على نشر الإسلام فذلك شيء لا يمكن الاعتراض عليه، بل هو ما يفهم صراحة مما تذكره المصادر في هذا الصدد، مع مراعاة أن المعتزلة كانوا يعملون على نشر الإسلام الاعتزالي بما ينطوي عليه من القول بالأصول الخمسة[1]. لكن ما يعترض عليه بخصوص هذا الجانب هو سريته، فلم يكن المعتزلة بحاجة إلى التنظيمات السرية ليبشروا من خلالها بالإسلام، كما أن قصيدة صفوان تذكر لهؤلاء «الدعاة» ملامح معينة يُعْرَفون بها مِن سواهم[2]، مما يرجح أنهم كانوا يمارسون دعوتهم علانيةً لا سرًّا.

أما الشق الثاني من هدف الدعوة في رأي الباحث -وهو العمل على تعيين إمام من المعتزلة- فهذا استنتاج لا تشير إليه المصادر التي تناولت بعوث واصل، كما لا تشير إليه قصيدة صفوان أيضًا، ومن ثمَّ فإنه احتمال مستبعد ما لم تشهد له أدلة مُوَثَّقة.

والعجيب أن بعض الذين يرون أن المعتزلة كان لهم نشاط سياسي في أواخر الحكم الأموي -إما لحساب القضية العباسية وإما لحساب أنفسهم- يذهبون إلى أن المعتزلة كانوا يناصرون مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية[3]، وانجحوا في احتوائه فَدَان بمذهبهم[4]، وهو رأي يبدو متناقضًا إلى حد كبير، فكيف يناصرون

---

(١) وقد نجحوا فعلًا في ذلك، ففي المصادر ما يدل على «أن بلاد طنجة وما حول تاهرت» في بلاد الجزائر كذلك كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبهم «زناتية» كانوا «واصلية»، أي من أتباع مدرسة واصل بن عطاء في الاعتزال». (راجع ما كتبه في هذه النقطة المستشرق الإيطالي نللينو تحت عنوان: بحوث في المعتزلة، منشور في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٩٧).

(٢) يقول صفوان في تحديد سمات الدعاة الواصليين:

تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم ... على عمة معروفة في المعاشر
وسيماهم معروفة في وجوههم ... وفي المشي حجّاجًا وفوق الأباعر
وفي قص هداب وإحفاء شارب ... وكور على شيب يضيء لناظر

... إلخ (البيان والتبيين ١/ ٤٦).

(٣) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ١٦٥.

(٤) الحركات السرية في الإسلام، ص ١٤٠.

آخر خلفاء الأمويين ويحوونه، وفي الوقت نفسه يتآمرون ضده؟

إن الرأي الذي يبدو أكثر علمية وحذرًا فيما يتعلق بهذه القضية -أي موقف المعتزلة من الدعوة العباسية- هو ما ذهب إليه المستشرق البريطاني «وات»، حيث يذكر أنه «من المحتمل أن المعتزلة كانوا يميلون إلىٰ الحركة العباسية عندما بدؤوا يعرفونها، مع أنه يبدو بعيد الاحتمال أنهم كانوا دعاة للأسرة الجديدة كما ذكر «نيبرج» وذلك بسبب الفروق بينهم وبين أبي مسلم. لكن تخمين نيبرج لا يمكن رفضه نهائيًا حتىٰ توضح بعض الأشعار الغامضة بصدد واصل ودعاته»[1].

إن بعض الحقائق تقدم مزيدًا من التفسير لرأي «وات» هذا. فتعاطف المعتزلة مع الحركة العباسية يمكن أن يرد إلىٰ الحقيقة المعروفة عن موقفهم العام من الحكومة الأموية، وهو موقف الإدانة وعدم الرضا، ويمكن أن يرد أيضًا إلىٰ الحقيقة المعروفة الأخرىٰ عن موقف الحركة العباسية من الموالي، فقد اعتمدت عليهم إلىٰ حدٍّ كبير، ووعدتهم بالإنصاف، ولما كان الموالي يشكلون العنصر الغالب بين أوائل المعتزلة -كواصل وعمرو- ولما كان موقف الأمويين في عمومه من الموالي موقفًا غير منصف؛ فلا عجب أن يتعاطف المعتزلة مع تلك الحركة الجديدة التي أمّلوا من ورائها سيادة لروح الإسلام الحقيقية وهي روح المساواة، ويضاف إلىٰ كل ذلك -كما سبق- تلك الصلة التي ربطت بين واصل وأبي هاشم، ثم ما كان من تنازل أبي هاشم لعلي بن عبد الله، فلعل المعتزلة وضعوا ثقتهم وآمالهم فيمن جعله شيخهم أبو هاشم موضعًا لذلك، وأخيرًا فإن سند المعتزلة -أي الرجال الذين اعتبرهم المعتزلة سلفًا لهم في المذهب، وصعدوا بهم إلىٰ الخلفاء الراشدين الأربعة- هذا السند يحتوي علىٰ محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، صاحب الدعوة الجديدة أو «أبي الخلفاء» علىٰ حد تعبير المعتزلة أنفسهم[2]. وهذا يعني أن المعتزلة لم يكونوا في عداء مع أصل هذه الدعوة وهو محمد بن علي، فلم يكونوا في عداء إذن مع مرامي الدعوة ذاتها.

فهذه هي الأسباب التي تدعو إلىٰ القول بأن المعتزلة تعاطفوا مع الدعوة العباسية.

---

(1) M. W. The Political Attitudes of the Mu'tazila.

(2) المنية والأمل لابن المرتضىٰ، ص ١١-١٢.

أما الأسباب التي تدعو إلى ترجيح أن المعتزلة لم يشتركوا اشتراكًا عمليًّا في هذه الدعوة، فمن الممكن إجمالها فيما يلي:

١- تحدَّثَتْ المصادر كثيرًا عن دعاة العباسيين في أواخر الحكم الأموي، كأبي مسلم، وميسرة، وبكير بن ماهان، وأبي سلمة الخلال، ولم تتعرض صراحة إلى أحد من المعتزلة بهذا الخصوص، هذا مع أن المعتزلة كانوا أصحاب مكانة معترف بها في الإقناع والدعوة، وأصحاب منطق وبرهان. فلو أنهم ضربوا في ميدان الدعوة العباسية بسهم لما أغفلتهم المصادر المهتمة بهذا الموضوع.

٢- ثم إن الدعوة كانت تدعو إلى «الرضا من آل محمد» دون تحديد لشخصه. وهذا الشعار -على الرغم من إغرائه- لا يقنع المعتزلة لغموضه. فالذي يبدو أن المعتزلة لم يريدوا التورط المباشر في تلك الدعوة حتى يعرفوا بالتحديد: من يكون هذا الرضا؟ هل هو إمام تنطبق عليه الشروط التي وضعوها للإمام الشرعي العادل أو لا[1]؟ أو بتعبير آخر: هل هو من «أهل العدل والتوحيد»؟.

٣- هذا بالإضافة إلى أن أول الخلفاء العباسيين -أبا العباس السفاح- لم يَثْبُتْ أنه استعان بأحد من المعتزلة أو كان لبعضهم في بلاطه مكانة كما سيحدث بعد ذلك عند بعض الخلفاء العباسيين الآخرين، ولو كانوا دعاة له لما غفل عن مكافأة بعضهم بتقريبه منه وإسناد بعض المناصب إليه. كما فعل مع دعاته المعروفين.

فهذه هي الأسباب التي تدعو إلى القول بأن المعتزلة لم يشاركوا عمليًّا في الدعوة الجديدة، مع تكرار ما سبق ذكره من أنهم لم يقفوا عائقًا دونها، بل الأرجح أنهم تعاطفوا معها وأمَّلوا في مَقْدِمها خيرًا.

ولعل هذه المناقشة لموقف المعتزلة من الدعوة العباسية تصلح ردًّا على الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ «نيبرج» في قوله: «إن كل شيء يسلمنا إلى الاعتقاد بأن المذهب الكلامي لواصل وأوائل المعتزلة يمثل المذهب الكلامي الرسمي للحركة العباسية»[2]. إذ كيف يصح ذلك دون أن يسهم المعتزلة عمليًّا في نصرة العباسيين

(١) يراجع ما سبق ذكره عن شروط الإمام عند المعتزلة في الفصل الثالث من الباب الأول.

(٢) the article "Mu'tazila" in the Encyclopedia of Islam.

قبل قيام خلافتهم. ثم -بعد قيام الخلافة- كيف لا نجد للمعتزلة مكانًا واضحًا عند الخلفاء الأُوَل رغم أن مذهبهم هو المذهب الرسمي للحركة العباسية كما يرىٰ «نيبرج»؟

● ● ●

ثالثًا: المعتزلة وأوائل العباسيين:

لما أصبح الحكم العباسي واقعًا بعد أن كان أملًا، وجاء إلىٰ كرسي الخلافة أول خليفة عباسي هو أبو العباس السفاح، لم نجد للمعتزلة في عهده ذكرًا، ولم نعرف أنهم وقفوا إلىٰ جانبه قولًا أو فعلًا، فما تفسير ذلك؟

الراجح أن المعتزلة كانوا يؤملون خيرًا في الحكومة العباسية، ويتوقعون بتَقْوِيها إرساءً للمفاهيم الإسلامية الصحيحة من عدالة ونزاهة ومساواة. ويبدو أنهم لم يجدوا تمثيلًا لهذه المفاهيم في شخصية السفاح، فقد اتسم عهد هذا الخليفة بالإفراط في إراقة الدماء، والقتل علىٰ الشبهات، وعدم السماح لصوت أن يعلو بنقد أو تصحيح، وهي السمات نفسها التي أبغضها المعتزلة في حكم بني أمية وناصبوهم من أجلها العداء، لقد تهاوت آمال المعتزلة إذن في «الرضا من آل محمد»، ولم يكن أبو العباس السفاح عند المعتزلة بالحاكم الذي يُرضىٰ حكمُه. ولا بدَّ هنا أن نتساءل: لماذا لم يقف المعتزلة في وجهه معترضين ثائرين كما يقضي مذهبهم في الثورة علىٰ الإمام الجائر؟

لقد سلفت أمثلة لهذه الحالة في حكم الأمويين قعد المعتزلة حيالها عن الثورة؛ لأنهم لم يملكوا أسبابها: من قوة يُعْتَدُّ بها تُغَلِّب جانب الظفر، ومن إمام عادل يعقدون له ويقود ثورتهم لإزالة الإمام الجائر. وهو الموقف نفسه بالنسبة إلىٰ السفاح، فقد كان العباسيون عندئذ في مركز القوة والغلبة، أنصارهم كثيرون، يكادون يسطون بالذين تحوم الشبهات من حولهم وإن لم يقترفوا ما يدانون به! والذي يُستأنس به في هذا المقام أن المعتزلة عندما وجدوا الفرصة سانحة للثورة بعد ذلك -في عهد المنصور- وعثروا علىٰ الإمام الذي يثقون به، عقدوا له وثاروا معه، كما سيأتي ذكره بعد قليل.

من هنا يتضح أن موقف المعتزلة من السفاح موقف سلبي، فلم يؤيدوه لأنه لم

يمثل الإمام الشرعي النموذجي من وجهة نظرهم، ولم يثوروا عليه لعجز وسائلهم.

ولكن: هل استمر هذا الموقف عند المعتزلة بالنسبة إلى الخليفة المنصور؟

إنه من المناسب أن نقدم بين يدي الإجابة عن هذا السؤال بعض الحقائق:

أولها: أن عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ) -شيخ المعتزلة بعد واصل- كانت تربط بينه وبين المنصور صداقة وطيدة بدأت قبل خلافة المنصور واستمرت بعد خلافته[1]، وكان المنصور يبالغ في تعظيم عمرو[2]، ويستزيره ويستنصحه[3]، ولم يكن عمرو يبخل بالنصيحة على صديقه، وكان لنصائح عمرو صداها في نفس المنصور على الرغم من أن القسوة كانت تشوبها أحيانًا. فمثال ذلك ما يرويه صاحب عيون الأخبار: «قال -أي عمرو- للمنصور: إن الله أعطاك الدنيا بأسرها فاشترِ نفسك ببعضها، واذكر ليلةً تَمَخَّضُ عن يوم لا ليلة بعده، فوجم أبو جعفر من قوله، فقال له الربيع: يا عمرو غممت أمير المؤمنين. فقال عمرو: إنَّ هذا صَحِبَك عشرين سنة لم يرَ لك عليه أن ينصحك يومًا واحدًا، وما عمل وراء بابك بشيء من كتاب الله ولا سنة نبيه، قال أبو جعفر: فما أصنع؟ قد قلت لك: خاتمي في يدك، فتعالَ وأصحابك فاكفني، قال عمرو: ادعنا بعدلك تَسْخُ أنفسنا بعونك، ببابك ألف مظلمة اردد منها شيئًا نعلم أنك صادق»[4]، فهذه النصيحة تتضمن بوضوح أن المنصور ظالم، وأنه متى كفَّ عن ظلمه قدَّم المعتزلة عونهم له، والجدير بالتسجيل أن المنصور لم يكن يضيق بعمرو رغم ما كان يبدو منه مما لا يحتمله الخلفاء عادة، فقد روى ابن خلكان أن المنصور أمر لعمرو بعشرة

---

(١) عيون الأخبار لابن قتيبة: الجزء الثاني من المجلد الأول، ص ٣٣٩؛ وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ١٣٠-١٣١: ترجمة عمرو بن عبيد.

(٢) المنية والأمل، ص ٢٤.

(٣) وفيات الأعيان ٣/ ١٢٠.

(٤) عيون الأخبار لابن قتيبة: الجزء السادس من المجلد الثاني، ص ٣٣٧، كما يروي القاضي عبد الجبار بعضًا من مواعظ عمرو للمنصور في مواقف مختلفة، وهي تدور حول المعنى نفسه الذي يرد في رواية ابن قتيبة (انظر: الفضل الاعتزال)، ص ٢٦٤ وما بعدها. والربيع المذكور في نص ابن قتيبة هو الربيع بن يونس، حاجب المنصور.

آلاف درهم، فأبى عمرو أن يأخذها قائلًا: لا حاجة لي فيها، فأقسم المنصور عليه أن يأخذها، فأقسم عمرو ألا يأخذها، وكان المهدي حاضرًا، فقال مستنكرًا: يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت! فالتفت عمرو إلى المنصور وقال: من هذا الفتى؟ فقال المنصور: هو ولي العهد ابني المهدي، فقال: أما والله لقد ألبسته لباسًا ما هو من لباس الأبرار وسميته باسم ما استحقه، ومهّدت له أمرًا أمتع ما يكون به أشغل ما يكون عنه! ثم التفت عمرو إلى المهدي فقال: نعم يا ابن أخي، إذا حلف أبوك أحنثه عمك؛ لأنَّ أباك أقوى على الكفارات من عمك، فقال له المنصور: هل من حاجة؟ قال: لا تبعث إليَّ حتى آتيك، قال: إذن لا تلقاني، قال: هي حاجتي، ومضى[1]!

والمنصور هو الذي قال في عمرو -تعبيرًا عن افتتانه بشخصه- تلك القولة التي ذهبت مثلًا:

كلكم يطلب صيد غير عمرو بن عبيد[2]

فهذا يعبر عن طبيعة الصلة التي ربطت بين المنصور وعمرو، وما اتسمت به هذه الصلة من عمق وصدق وجرأة من جانب عمرو يتلقاها المنصور بتسامح ظاهر.

ثانيها: أن ثورة «إبراهيم بن عبد الله بن الحسن العلوي» ضد «المنصور» استطاعت أن تضم إلى صفوفها أنصارًا من بين المعتزلة[3]. وقد كانت البصرة موطنًا لهذه الثورة قادها «إبراهيم» مناصرة لثورة أخيه «محمد النفس الزكية» بالحجاز[4]. وقد بدأت بوادر الثورة باختفاء محمد وإبراهيم مما أثار قلق المنصور، فبعث إلى والدهما «عبد الله بن الحسن» كتابًا سنة ١٣٩هـ يسأله عنهما، فأنكر هذا علمه بالمكان الذي لجأ إليه[5]. والمهم أن المنصور عمل على

(١) وفيات الأعيان ٣/ ١٣٠.

(٢) المصدر السابق ٣/ ١٣٢.

(٣) يذكر «أبو القاسم البلخي» أسماء طائفة من المعتزلة الذين خرجوا مع إبراهيم: منهم بشير الرحّال، وإبراهيم بن نميلة المجاشعي، وعبد الله بن خالد الجعلي، وعاصم بن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب، وهارون بن سعيد العجلي وغيرهم (ذكر المعتزلة، ص ١١٧ وما بعدها).

(٤) د. محمد حلمي محمد أحمد، الخلافة والدولة في العصر العباسي، ص ٤٧.

(٥) العقد الفريد ٣/ ٢٧.

إخراج الأخوين من مخبأيهما، وقضى أولًا على «النفس الزكية» ثم بعث بجيوشه إلى العراق فأخمدت ثورة «إبراهيم» بعد أن اتسع مداها، واستطاعت أن تُخضع البصرة والأهواز وفارس وغيرها من بلاد السواد. يقول «الأشعري» في حديثه عن ثورة إبراهيم وإسهام المعتزلة فيها: «خرج بعد محمد بن عبد الله أخوه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب بالبصرة، فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى فارس وأكثر السواد، وشخص عن البصرة في المعتزلة وغيرهم من الزيدية يريد محاربة المنصور ومعه عيسى بن زيد بن علي، فبعث إليه أبو جعفر (المنصور) بعيسى بن موسى، وسعيد بن سلم، فحاربهما إبراهيم حتى قتل، وقتلت المعتزلة بين يديه»[1]. ويذكر «عبد القاهر البغدادي» أن إبراهيم بن عبد الله ابن الحسن «غرّه (بشير الرحّال)[2] وأتباعه من المعتزلة، وضمنوا له النصرة على جند المنصور، فلما التقى الجمعان بباخَمْري -وهي على ستة عشر فرسخًا من الكوفة- قتل إبراهيم وانهزمت المعتزلة عنه ولحقه شؤمهم!»[3]. وقد ذكر القاضي عبد الجبار أيضًا خروج «بشير الرحّال» وغيره من المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بما لا يخرج في مضمونه عما تقدم[4].

فهذه حقيقة أخرى تؤكد أن بعض المعتزلة خرجوا على أبي جعفر المنصور ولم يرتضوا حكمه.

ثالثها: لم يثبت أن عمرو بن عبيد شارك في ثورة إبراهيم ضد المنصور، أو حضّ غيره على أن يشارك فيها، بل إن ما ترويه بعض المصادر بهذا الصدد يؤكد أن المنصور كان يأمن جانب عمرو إلى الحد الذي جعله يسأله المشورة في بعض الأمور ذات الأهمية الخاصة في مسار الثورة[5]، فقد روى ابن خلّكان أن

(١) مقالات الإسلاميين ١/ ١٥٥.

(٢) «بشير الرحّال» أحد رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة وهي طبقة واصل وعمرو، وسمي «رحالًا» لأنه كان له في كل سنة رحلة في حج أو غزاة (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧)، وقد ورد الاسم محرفًا في نص البغدادي بهذه الصورة (بشير من الرجال) وصححته ما تقدم.

(٣) «الفَرْق بين الفِرَق» بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص ٢٤١.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧. وانظر أيضًا: «ذكر المعتزلة» للبلخي، ص ١١٧ و«المنية والأمل» لابن المرتضى، ص ٢٤.

(٥) ومما يدل على ثقة المنصور في عمرو بن عبيد ما يرويه أبو القاسم البلخي عن المنصور من قوله: ما =

محمد بن عبد الله بن الحسن لما أعلن ثورته على المنصور وقَدِم البصرة ثم خرج منها أقبل المنصور مسرعًا يريد البصرة سنة ١٤٢هـ، فخرج للقائه عمرو بن عبيد في جماعة، فسأل المنصور عمرًا: يا أبا عثمان هل بالبصرة أحد نخافه على أمرنا؟ فأجابه عمرو بالنفي، فانصرف المنصور ولم يدخل البصرة[1]. أما إذا سمع المنصور أحدًا يشككه في نوايا عمرو، ويذكر له احتمال انشقاقه عليه، فإنه كان يستبعد ذلك بشدة[2]. ويؤيد هذا كله ما يذكره الشهرستاني عن عمرو بن عبيد من أنه «والى المنصور وقال بإمامته»[3]. فالشهرستاني لا يكتفي -طبقًا لهذا النص- بأن يبرئ عمرًا من اشتراكه في ثورة ضد المنصور، بل إنه يذهب إلى موالاة عمرو له.

هذه حقائق تقدمها المصادر عن المعتزلة في عهد المنصور، والمستحب هنا محاولة استخلاص النتائج المناسبة من هذه الحقائق.

أما موقف عمرو بن عبيد من المنصور فقد اختلفت آراء الباحثين المحدثين حوله، فالدكتور أحمد أمين -مثلًا- يرى أن عمرو بن عبيد كان «لا يميل إلى العباسيين، ويجتهد في الهرب من أبي جعفر المنصور، وهو ينقد أبا جعفر ويعدد مظالمه»، ويستنتج أن عمرو بن عبيد «كان أميل لمحمد بن عبد الله بن الحسن منه للمنصور»[4].

أما الأستاذ «زهدي جار الله» فيرى أن المعتزلة أخذوا يرفعون رؤوسهم في حكم المنصور؛ لأن «عمرو بن عبيد كان صديقًا للمنصور قبل أن تنتهي الخلافة إليه، وكان المنصور يحترمه ويخضع لزهده ... فلا بدع أن رأينا المعتزلة في زمنه يَتَقَوَّوْنَ قليلًا وينهضون»، وهو يتساءل: كيف يثور المعتزلة على المنصور -أي

---

* خرجت المعتزلة حتى مات عمرو بن عبيد (فكر المعتزلة، ص ١١٠)، وقد توفي عمرو في سنة ١٤٤هـ وكانت معركة المنصور مع إبراهيم في سنة ١٤٥هـ

(١) وفيات الأعيان ٣/ ١٣٠.

(٢) المنية والأمل، ص ٢٤.

(٣) الملل والنحل ١/ ٣٠.

(٤) ضحى الإسلام ٣/ ٨٣-٨٤.

مع إبراهيم بن عبد الله- وقد كان شيخهم عمرو بن عبيد من أصدقائه وأنصاره[1]؟

الذي يبدو -في تحليل موقف عمرو من المنصور- أنه كان على صلة شخصية -لا مذهبية- بالمنصور. وقد كان عمرو بن عبيد رجلًا متين البنيان الخلقي، أصيل الطباع، فلم يكن على استعداد للتنازل عن سلوكه المذهبي إرضاء للصداقة الشخصية بينه وبين المنصور، ولعل خير ما يترجم عن أخلاق عمرو هو ذلك الوصف المعجب الذي خلعه عليه أستاذه الحسن البصري حين سأله رجل عن رأيه في عمرو بن عبيد، فقال: «لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدَّبَته، وكأن الأنبياء رَبَّته، إنْ قام بأمرٍ قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهرًا أشبه بباطن، ولا باطنًا أشبه بظاهرٍ منه»[2]. والذي يضفي على هذا الوصف مزيدًا من القيمة هو صدوره عن الحسن البصري، ذلك الرجل الذي يزن كلماته، ويعني ما يقول.

هذا؛ وقد استطاع عمرو أن يجمع بين إخلاصه لمذهبه وإخلاصه لصداقته جمعًا مُوَفَّقًا. فهو ينقد المنصور ويعظه، ويغريه بردِّ المظالم وتخليص الحقوق، وفي هذا رعاية لأصول مذهبه الذي يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدرجًا من أخف الوسائل إلى أثقلها، ثم إن عمرًا كان يتحاشى الاشتراك في الثورة على المنصور أو حتى مجرد تشجيع الثائرين عليه، وهذا إخلاص منه لصديقه، خصوصًا أنه وجد فيه مُستصلَحًا، وللنصيحة عنده موضعًا، وقد أغراه هذا بالقناعة به، دون التطلع إلى أساليب الصراع الدموي التي وجد عنها مندوحة. على أن المؤكد أنه لو تعارضت الصداقة مع المذهب لضحى عمرو بالصداقة في سبيل المذهب، لكنه لم يجد تعارضًا؛ إذ استطاع أن يلبي صوت المذهب والصداقة معًا.

فلا يمكن أن تفسَّر مواعظ عمرو للمنصور -كما ذهب الدكتور أحمد أمين- على أنها تعبير عن نفور عمرو من المنصور أو كراهيته له، أو تفضيله للنفس الزكية عليه، لكنها تفسر على أنها تلبية من عمرو لنداء ديني ومذهبي، ولو كان

(1) المعتزلة، ص ٦٠.

(2) وفيات الأعيان ٣/ ١٣٠.

الأمر أمر نفور أو عداء لما استمر هذا التقدير العميق من المنصور لعمرو حتى بعد وفاته، فقد رثاه ميتًا -كما مدحه حيًا- بأبيات تنم عن عمق المحبة والتقدير:

صلى الإله عليك من متوسد ... قبرًا مررت به على مَرّان[1]

قبرًا تضمن مؤمنًا متحنفًا ... صدق الإله ودان بالقرآن

ولو أنَّ هذا الدهر أبقى صالحًا ... أبقى لنا عمرًا أبا عثمان[2]

على أنه لا يصح القول بأن المعتزلة أخلوا يرفعون رؤوسهم في عهد المنصور -كما يرى الأستاذ جار الله-؛ لأن هذا الحكم يستند على موقف خاص بين المنصور وعمرو، ولا يمكن تعميمه ما لم يثبت أن المعتزلة كان لهم دور فعلي في خلافة المنصور، والحق أن الذي ثبت هو عكس ذلك؛ إذ قد انضم الكثير من المعتزلة إلى ثورة إبراهيم في محاولة لإسقاط حكم المنصور، وهو ما دعا الباحث إلى أن يتساءل عن تبرير ذلك مع أن عمرو بن عبيد -شيخ المعتزلة- كان يوالي المنصور.

إن هذا يتطلب الآن محاولة تبرير اشتراك بعض المعتزلة في ثورة إبراهيم.

الحق أنه يبدو أن كثيرًا من المعتزلة لم يكونوا راضين عن المنصور، فقد سلك المنصور مسلك سلفه أبي العباس السفاح في عدم المبالاة بالدماء، والتسرع إلى كبح جماح المعارضة بصورة قاسية غليظة تصطدم بشرط «العدل» الذي يركز عليه المعتزلة كثيرًا في حديثهم عن شروط الإمام الشرعي، وقد ورد في المصادر ما يقوّي هذا الاستنتاج. فقد استدعى المنصور «بشير الرحّال» -وهو من رؤوس المعتزلة الذين اشتركوا بعد ذلك في ثورة إبراهيم- استدعاه بُعَيْدَ قتله لعبد الله بن الحسن، وأمره بدخول بيت فدخله، فراعه منظر عبد الله وهو مقتول، فسقط مغشيًا عليه، فلما أفاق أعطى الله عهده أن ينتقم من ظلم المنصور[3]، وقد روي عن بشير هذا أنه قال: «إني لأجد في قلبي حرًّا لا يُذهبه إلا برد العدل أو حر السنان»[4].

---

(1) مران -كما يقول ابن خلكان ٣/ ١٣٢- موضع بين مكة والبصرة على ليلتين من مكة.

(2) عيون الأخبار، الجزء الثاني من المجلد الأول، ص ١٢٠٩ وابن خلكان ٣/ ١٣٢، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، ص ٢٤٩.

(3) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٦.

(4) البيان والتبيين ١/ ٢٥٧؛ وفضل الاعتزال، ص ٢٢٦.

ولا شك أن موقف بشير يعكس مواقف المعتزلة الآخرين الذين اتبعوه وانضووا تحت لواء إبراهيم، فهذا أحد دوافع اشتراك هؤلاء في الخروج على المنصور.

والدافع الثاني أنهم وجدوا الإمام العادل الذي يرونه أهلًا لتحمل مسؤولية الحكم، فعقدوا له البيعة وانضووا تحت لوائه. وهذا الإمام من وجهة نظرهم هو إبراهيم بن عبد الله بن الحسن.

ثم إن الدافع الثالث هو إحساس المعتزلة بأن جبهة الثورة تشكل قوة يؤبه لها وتستطيع أن تحقق ما ثارت من أجله، وهو إسقاط الإمام الجائر، فهم في هذا لا يثورون ثورة هوجاء تُعَدُّ ضربًا من المخاطرة بالأنفس، بل يثورون ثورة محسوبة ومخططًا لها، ورغم أن الثورة انتهت بالفشل فإن حسابات المعتزلة كان لها ما يبررها. فالمعروف أن ثورة إبراهيم أحرزت نجاحًا مبدئيًا، واستطاعت أن تُخْضِع عدَّة بلاد، وأقضَّت مضاجع المنصور، وجشَّمَتْه كثيرًا من العناء في سبيل القضاء عليها.

هذه هي أهم الدوافع وراء اشتراك طائفة من المعتزلة في ثورة إبراهيم، ويذكر بعض الباحثين أنه قد يكون الدافع أن المشتركين فيها كانوا «من متشيعة المعتزلة»[1]. لكن من الواجب أخذ هذا الدافع بشيء من التحفظ؛ لأن الاتجاه الشيعي عند المعتزلة لم تتضح معالمه إلا في أوائل القرن الثالث الهجري متمثلًا في مدرسة بغداد الاعتزالية التي أنشأها «بشر بن المعتمر»، ثم إن الواضح أن الاتجاه العام عند المعتزلة بشعبيتهم هو إدانة حكم المنصور، وقد ظهر هذا الاتجاه حتى بين المتأخرين منهم من غير البغداديين؛ فالقاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥هـ/١٠٢٥م -وهو يمثل في تفكيره مدرسة البصرة التي تقترب كثيرًا من الاتجاه السني- يرى أنه قد ثبتت «إمامة محمد بن عبد الله وإبراهيم ﷺ؛ لأنه قد ثبت في جملتهم من يصح بيعته إقامة الإمام، خصوصًا إبراهيم، فإن عامة أصحابه كانوا من المعتزلة»[2]، ومعنى هذا أن ثورة إبراهيم وأخيه حظيت بتأييد المعتزلة عمومًا، باستثناء بعض المواقف الخاصة التي يمثلها

---

(١) المعتزلة لزهدي جار الله، ص ١٦٠.

(٢) المغني، ج ٢٠/القسم الثاني ص ١٤٩.

عمرو بن عبيد، وقد كان هذا التأييد «الاعتزالي» لتلك الثورة نتيجة للدوافع التي سبق ذكرها.

ولعل هذا القدر يكفي لإعطاء صورة أساسية عن المعتزلة في عهد المنصور وطبيعة العلاقة التي ربطت بين الجانبين، ولاءً أو عداءً.

وليس من الضروري الوقوف على الدور التفصيلي للمعتزلة في عهد الخلفاء التالين للمنصور حتى المأمون؛ وهم: المهدي، والهادي، والرشيد، والأمين؛ ذلك أن هناك ملامح عامة يتصف بها تاريخ المعتزلة في تلك الفترة، ولا تختلف إلا في قليل من التفاصيل:

١- لم يجد المعتزلة لدى خلفاء هذه الحقبة تشجيعًا على المستوى المذهبي، بمعنى أنه لم يحتضن واحد من الخلفاء السالف ذكرهم مذهب الاعتزال أو يناصره بالقول أو بالفعل، أما الذي كان يحدث أحيانًا فهو تشجيع على المستوى الفردي، أي إنه تشجيع لا يعكس نصرةً للمذهب الذي يعتنقه الشخص، وإنما يعكس حاجة عارضة لدى الخليفة للاستفادة من هذا الشخص في موقف معين، ويشهد على ذلك ما يروى في بعض المصادر من أن ملك السند كتب إلى الرشيد: «إنك رئيس قوم لا ينصفون، يقلّدون الرجال ويغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فإن كان الحق معك اتبعناك، وإن كان معي تبعتني». وقد أرسل إليه الرشيد أحد الفقهاء، فلم يستطع أن يجيب عن بعض الأسئلة، معتذرًا عن نفسه بأنها من مسائل علم الكلام وهو بدعة، فأمر الملك الفقيه بالانصراف، وكتب إلى الرشيد بما حدث، وبأنه تحقق الآن من جهل المسلمين وتقليدهم وقهرهم بالسيف، فثارت ثورة الرشيد وصاح غاضبًا: أما لهذا الدين من يناضل عنه؟! فأشاروا عليه بمعمَّر بن عباد السلمي، أحد كبار المعتزلة ومن رجال الطبقة السادسة منهم، فأوفده الرشيد في هذا الأمر[1]. ويروى أن مبعوث الرشيد كان «أبا خلدة»، وهو معتزلي أيضًا من طبقة معمر[2] ولا يهم هذا الاسترسال مع الرواية حيث تذكر أن بعض المحيطين بالملك خافوا

---

(١) المنية والأمل، ص ٣١-٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

أن يفتضحوا أمام المبعوث المعتزلي فيعثوا إليه من دسَّ له السم، إنما الذي يهم هو ما تشير إليه الرواية من أن الرشيد كان يلجأ إلىٰ من يرىٰ ضرورة اللجوء إليه لعلاج الموقف، دون نظر إلىٰ انتمائه المذهبي.

وهذه النظرة نفسها تصدق علىٰ الخليفة المهدي والد الرشيد، يقول الأستاذ أبو زهرة عن المهدي إنه «شجع المعتزلة وغيرهم للرد علىٰ الزنادقة، وأخذهم بالحجة وكشف شبهاتهم وفضح ضلالاتهم، فمضوا في ذلك غير وانين»[1]، إن التحفظ الوحيد علىٰ هذا الحكم أن تشجيع المهدي للمعتزلة لم يكن مذهبيًّا، بل لتحقيق غاية محددة هي إفحام الشكاكين وأهل الأهواء؛ ولهذا فإنه يشجع المعتزلة ويشجع غيرهم أيضًا، والمعروف عن المهدي شدته علىٰ الزنادقة[2] وتمسكه بالإسلام المحافظ، ومن هنا فإنه لا يسمح أن تختلَّ مفاهيمه عن الإسلام من أي مصدر، اعتزاليًّا كان أم غيره.

٢- لم يتعرَّض المعتزلة كذلك من خلفاء هذه الحقبة لاضطهاد مذهبي، وقد ترد صور لما لاقاه بعض رجال المعتزلة في عهد هؤلاء الخلفاء من سجن أو إبعاد، لكن ذلك كان حالات خاصة لا تعبر عن اتجاه رسمي عام يرمي إلىٰ تحطيم الكيان المذهبي للمعتزلة، ومن هنا فإن ما يذهب إليه بعض المحدَثين من أن المعتزلة خَفَتَ صوتهم في زمن المهدي لشدته علىٰ الزنادقة[3]، هذا القول يجب أن يُنظر إليه في الإطار السابق، أي عدم الاضطهاد المذهبي للمعتزلة، وإنما هو اضطهاد -لو وُجِد- كان ينصبُّ علىٰ حالاتٍ خاصة يراها المهدي هرطقة وزيغًا، والمعتزلة هنا يُستهدفون لهذا الاضطهاد كما يُستهدف له سواهم، فالمهدي في هذه الحالة لا يحارب مذهبًا وإنما يحارب نزعات خاصة رآها خروجًا علىٰ الجادَّة.

وتصدق هذه النظرة أيضًا علىٰ الرشيد، فقد آذىٰ بعض رجال المعتزلة وضيَّق

(١) المذاهب الإسلامية، ص ٢١٩.

(٢) الطبري ١٠/٩-١٠.

(٣) المعتزلة لزهدي جار الله، ص ١٦٠-١٦١.

عليهم، بل سجن بعضهم كبشر بن المعتمر[1] وثمامة بن أشرس النميري[2]، وهذا لا يعبر عن حرب مخطط لها من الرشيد ضد مذهب المعتزلة، وإلا فبماذا تُفَسَّرَ ثقتُه الكاملة في بعضهم إلىٰ الحد الذي جعله يسند إليهم تأديب بعض أولاده، فتروي بعض المصادر أن «يحيىٰ بن المبارك اليزيدي» كان يُتَّهم بالاعتزال، وقد أسند إليه الرشيد مهمة تأديب المأمون[3]، بل إن ثمامة نفسه -الذي سجنه الرشيد سنة ١٨٦هـ- كان قد اتصل بالرشيد «وتمكن منه بعلمه وفضل أدبه»[4]. ولم يسجنه الرشيد لآراء مذهبية منحرفة، بل سجنه «لوقوعه علىٰ كذبه في أمر أحمد ابن عيسىٰ بن زيد»[5] كما يقول الطبري. كما أن الرشيد -كما سبق- أرسل بعض المعتزلة ليناظروا الدهريِّين ويحتجوا للعقيدة الإسلامية، وكل هذا لا يشير إلىٰ اضطهاد الرشيد للمعتزلة.

لكن ما ينبغي ذكره هنا عن الرشيد أنه كان سلفيًا في أمور الدين، متشددًا في الحرص علىٰ تخليص مفاهيم العقيدة من كل الشوائب الغريبة، أو التي يتصورها ماسة بقدسية الإسلام وهيبته، وهو إذا رأىٰ ما يتصوره تهديدًا لهذه المفاهيم قاومه بعناد وصلابة أيًا كان مصدر هذا التهديد؛ فلقد همَّ بالفتك بأحد أعمامه لأنه بعد أن سمع الحديث المعروف عن «احتجاج آدم وموسىٰ»[6] قال للراوي: أين التقيا؟ فاعتبر الرشيد أن هذه زندقة، ودعا بالنطع والسيف، فلولا شفاعة الشافعين،

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٦٤.

(٢) الطبري ١٠/ ٧٦.

(٣) معجم الأدباء لياقوت ٢٠/ ٣٠ -٣١.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٤.

(٥) الطبري: الجزء نفسه، والصفحة نفسها، وأحمد المذكور هو أحمد بن عيسىٰ بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كان متواريًا من الرشيد، ولم يتمكن الرشيد من القبض عليه، وتوفي في أواخر خلافة المتوكل، راجع سيرته في كتاب «مقاتل الطالبيين» لأبي الفرج الأصفهاني، ج٢/ ص ٦١٩-٦٢٧.

(٦) في صحيح البخاري ٤/ ١٩٢ (ط الشعب): حدثنا عبد العزيز بن عبد الله، حدثنا إبراهيم بن سعد، عن ابن شهاب، عن حميد بن عبد الرحمن أنَّ أبا هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «احتج آدم وموسىٰ، فقال له موسىٰ: أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة، فقال له آدم: أنت موسىٰ الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، ثم تلومني علىٰ أمر قُدِّر عليَّ قبل أن أُخلَق، فقال رسول الله ﷺ: فحجَّ آدم موسىٰ»، مرتين». اهـ

ولولا أن أقسم عمه بمحرجات الأيمان أنها كلمة لم يُلْقِ لها بالًا لما أفلت من سيف الرشيد[1].

ونتيجة لما سبق عرضه في الملمح الأول والثاني يمكن فهم سبب التضارب الذي يبدو في دراسات بعض المُحْدَثين حول موقف خلفاء تلك الفترة من المعتزلة.

فقد تقدم رأي الأستاذ «أبي زهرة» حول موقف المهدي من المعتزلة، ومؤداه أن المهدي شجّع المعتزلة للردّ على الزنادقة، فاستجاب المعتزلة لهذا التشجيع.

لكنَّ رأيًا للأستاذ «زهدي جار الله» يبدو مناقضًا للرأي السابق، وذلك حين يقرر أنه «خفت صوت المعتزلة في زمن المهدي بن المنصور . . . فإن المهدي كان شديدًا على الزنادقة والمخالفين، وقد جدَّ سنة ١٦٧هـ في طلبهم والبحث عنهم في الآفاق»[2].

ثم إن هناك رأيًا للدكتور أحمد أمين حول موقف الرشيد من المعتزلة، فحواه «أن الرشيد كان يكره الاعتزال والمعتزلة»[3]. وهو يستشهد على رأيه هنا بما يرويه «الجهشياري» في «الوزراء والكتاب» من أن العتابي -الشاعر- كان يقول بالاعتزال «فاتصل ذلك بالرشيد وكُثِرَ عليه في أمره، فأمر فيه بأمر عظيم، فهرب إلى اليمن»[4]، ويستشهد أيضًا بقول صاحب «المنية والأمل»: «إن الرشيد مَنَع من الجدال في الدين وحبس أهل علم الكلام»[5].

ويبدو مقابلًا لهذا الرأي ما يذهب إليه الأستاذ «جار الله» في قوله: «لما بدأ عصر الرشيد تنفس المعتزلة الصعداء وبدؤوا يرفعون رؤوسهم ثانية (أي بعد أن خفت صوتهم في زمن المهدي) وتشرئب أعناقهم إلى السيطرة». ويستشهد على ذلك بما روي من تقريب الرشيد لبعض رجالات الاعتزال

---

(١) البداية والنهاية ١٠/ ٢١٥.

(٢) المعتزلة، ص ١٦٠-١٦١.

(٣) ضحى الإسلام ٣/ ٨١.

(٤) الوزراء والكتاب للجهشياري، ص ٢٢٥.

(٥) المنية والأمل لابن المرتضى، ص ٣١.

كابن السماك، وثمامة بن أشرس، ويحيى بن المبارك اليزيدي[1].

إن الخلط في هذه الأحكام مردُّه إلى الاعتماد على مواقف جزئية والتوسل بها إلى إصدار حكم عام يحتاج إلى مزيد من التقصي، فاضطهاد المهدي أو الرشيد أو غيرهما من خلفاء تلك الفترة لبعض رجال المعتزلة لا يفسر على أنه اضطهاد للمذهب ذاته إلا إذا اعتمد على أساس فكري أو مذهبي، وبمثل هذه الطريقة يُفَسَّر تقريب المهدي أو الرشيد أو غيرهما لبعض رجال المعتزلة. والقضية باختصار أن هؤلاء لم يضطهدوا المعتزلة ولم يقربوهم، لكنهم اضطهدوا رجالًا أحسوا من ورائهم الخطر على أصالة الإسلام ونقاء جوهره، معتزلة كانوا أو غير معتزلة، كما أنهم قرَّبوا رجالًا أمَّلوا من ورائهم نفعًا للإسلام ومؤازرة له وإعلاءً لرايته، معتزلة كانوا أو غير معتزلة.

٣- والنتيجة المنطقية للمقدمتين السابقتين -أي عدم تشجيع خلفاء تلك الفترة للمعتزلة كفرقة، وفي الوقت نفسه عدم اضطهادهم كفرقة- أن المعتزلة وجدوا الفرصة سانحة لخدمة المذهب والعمل على توسيع دائرته وضم مزيد من الأنصار إليه، لقد كانت هذه فترة عمل دؤوب مثمر ظهرت نتائجها بعد ذلك جليَّة حين تربع المعتزلة على عرش السلطة، وكسبوا على المستوى الرسمي أقوى الأنصار.

لقد تمتع المعتزلة في تلك الفترة بأنهم يحيون بمنجاة من الاضطهاد المذهبي فلم يضيعوا وقتًا. وكان من أعظم إنجازات المعتزلة في ذلك العهد أنهم هيأوا الظروف لانبثاق عقليات معتزلية ثاقبة جمعت بين استيعابها الواسع للفكر الإسلامي الأصيل وبين اطّلاعها الجيد على الفكر الأجنبي. لقد شهدت تلك الفترة تفتح رجال مثل أبي الهذيل العلاف والجاحظ وبشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس ومعمَّر بن عبَّاد وغيرهم من فحول المعتزلة الذين زوَّدوا المذهب بطاقة أصيلة من فكرهم، وهيأوه أيضًا للسيطرة السياسية بعد ذلك في عصر المأمون الذي بهرته أصالة هذا الفكر وتفتحه، فاعتنقه، وكان من أكبر المدافعين عنه.

إن هذا يعني أن تلك الفترة -ابتداءً من حكم المهدي إلى نهاية حكم الأمين- رغم أنها لم تكن عصر سيطرة فكرية ولا سياسية للمذهب المعتزلي - كانت

(١) المعتزلة، ص ١٦١.

ضرورية للتمهيد لهذه السيطرة بعد ذلك، وقد أحسن المعتزلة استغلالها، وجمعوا خلالها صفوفهم وصقلوا عقولهم وخدموا دعوتهم، فلما جاء عصر المأمون كانت الظروف مهيأة للسيادة الفكرية والسياسية للمذهب الاعتزالي.

وسيخصص الباب التالي أساسًا لعلاج هذا الموضوع.

الباب الثالث

المعتزلة في ذروة النفوذ السياسي

الفصل الأول
«المعتزلة منذ خلافة المأمون حتى المحنة»

في سنة ١٩٨هـ -وهي التي شهدت بداية حكم المأمون- بدأ عصر جديد وفريد في التاريخ السياسي للمعتزلة؛ ذلك أن الخليفة الذي صارت إليه مقاليد الأمور لم يكتفِ بالإحسان إلى المعتزلة، ومَنْحِهم نصيبًا من الحرية في ممارسة نشاطهم، بل إنه اعتنق آراءهم وتبنَّاها ودافع عنها، وحاول في آخر حياته أن يفرض هذه الآراء على الآخرين بما يملكه من وسائل الترهيب والترغيب، لولا أنَّ المنية لم تمهله، فقضىٰ قبل أن يحقق رغبته، لكنه حمَّل خليفته أمانة تحقيقها.

فالحديث عن المأمون -إذن- حديث عن معتزلي أصيل، ومن هنا فإن المعتزلة في عهده صارت في بطحم مقاليد الحكم، متمثلة في الخليفة المعتزلي، وصارت لهم بفضل ذلك الكلمة العليا في ميدان الخصومات المذهبية، واستطاع مفكروهم أن ينتشروا ويضموا إليهم أنصارًا ويحاولوا صبغ الدولة كلها بالصبغة الاعتزالية، وهو أمر لم يُتَحْ لهم قبل ذلك بهذه الصورة القوية، وقد يُقال: إن الخليفة الأموي «يزيد بن الوليد» كان معتزليًّا حيث اعتنق أصول الاعتزال الخمسة، وهذا حق، لكنَّ قِصَر مدة «يزيد» في الحكم (زهاء ستة أشهر) لم تتح له ولا للمعتزلة أن يبسطوا نفوذهم، فكانت خلافة «يزيد» ومضة في تاريخ المعتزلة ما لمعت حتىٰ انطفأت، وليست كذلك خلافة المأمون، فقد دامت أكثر من عشرين عامًا، استطاع المعتزلة خلالها تعميق جذورهم، ونجحوا في إعداد المسرح لمواصلة نشاطهم بعد أن غادره المأمون.

ولكن: هل جاء المأمون إلى الخلافة معتزليًّا، أو اعتنق الاعتزال بعد خلافته؟

هذه نقطة جديرة بالبحث لمعرفة جذور التكوين المذهبي عند المأمون، ومن الممكن في ضوء هذا التساؤل أن نقسم حياة المأمون المذهبية إلى مرحلتين متميزتين:

أولاهما: ما قبل سنة ٢١٢هـ، وهي السنة التي أعلن فيها تفضيل «علي»، وأظهر القول بخلق القرآن.

والثانية: من سنة ٢١٢هـ إلى نهاية حكمه.

المرحلة الأولى: ما قبل سنة ٢١٢هـ:

لقد تهيّأت في هذه المرحلة بعض العوامل التي مهّدت السبيل أمام المأمون -تدريجيًا- ليعتنق مذهب الاعتزال، وأهم هذه العوامل:

أولًا: حركة الترجمة:

والمعروف أن هذه الحركة بدأت في أواخر العصر الأموي بفضل خالد بن يزيد بن معاوية الذي استعان ببعض اليونانيين في هذا السبيل لترجمة بعض الكتب اليونانية والقبطية إلى العربية[1]، ولكن هذه الحركة كانت منصبة على الكتب العلمية، ثم إنها لم تكن جهدًا منظمًا فعالًا، ومن ثمّ لم تُحدث آثارها المرجوّة.

فلما جاء العصر العباسي بدأت هذه الحركة تتبلور وتتّسع ميدانها لتشمل العلوم العقلية أيضًا، وقد كان لأبي جعفر المنصور ثم لهارون الرشيد فضلٌ ظاهر في تشجيع هذه الحركة وتنشيطها، وقدَّم البرامكة للرشيد عونًا ملحوظًا في هذا المجال بما أسبغوه على المترجمين من عطفٍ ورعاية[2]، فتُرجم بفضلهم كثير من معارف الفرس والهنود[3].

وهكذا وجد المأمون أمامه فيضًا من التراث الفكري المتنوع لليونان والفرس والهنود، فأكبَّ عليه ينهل منه ما شاء، وقد أعانه على ذلك ذهن متوقِّد وجلَد على البحث، فلا غرو أن تترك هذه الثقافات بصماتها على عقل المأمون ليصبح أقرب المذاهب إليه أكثرها عقلانية.

---

(١) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ٣/٢٩٩.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) د. أحمد شلبي، التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ٣/٢٩٩.

ثانيًا: تأدُّب المأمون على يحيى بن المبارك اليزيدي (ت٢٠٢هـ):

يذكر «ياقوت» في «معجم الأدباء» أن يحيى بن المبارك اليزيدي اتصل بالرشيد فجعله مؤدبًا لولده المأمون، ويثني ياقوت على علم «يحيى» وأدبه. ولكنه يعقب قائلًا: «وكان يتهم بالميل إلى الاعتزال»[1]. فإذا صحت هذه التهمة -ولا مانع من صحتها- فمن المعقول أن يتعرف المأمون إلى الاعتزال من طريق يحيى[2]، ويتهيأ ذهنيًا لاعتناقه عند اكتمال نضجه العقلي.

ثالثًا: اتصاله ببعض الشخصيات المعتزلية البارزة في مطلع خلافته:

أبرز هذه الشخصيات: ثمامة بن أشرس، وبشر المَرِيسي، وأبو الهذيل العلاف، وأحمد بن أبي دُؤَاد.

أما ثمامة فقد اتصل بالرشيد واستطاع أن يتمكّن منه[3]، لكن الرشيد سجنه بتهمة الكذب في حق أحد الأشخاص[4]، ثم عاد فعفا عنه وقرّبه[5]، وعلى هذا فليس من المستبعد أن تكون صلة ثمامة بالمأمون قد بدأت في حياة الرشيد، وأن يكون المأمون قد استطاع أن يقف على بعض مذهب ثمامة، لكن الذي لا شك فيه أن الصلة لم تتمكن عراها إلا بعد خلافة المأمون وفي مرحلة مبكرة منها، ففي «الوزراء والكتاب» للجهشياري ما يشير إلى أن ثمامة كان مع المأمون بخراسان[6]. والمعروف أن المأمون بدأ خلافته من خراسان ولم يغادرها إلا في سنة ٢٠٢ بعد أن انتقضت عليه بغداد. وقد حل ثمامة من المأمون بمكان مكين[7]، ورغم أن المأمون لم يستوزره فقد كان يرجع إلى رأيه عندما كان يريد

---

(١) معجم الأدباء ٢٠/ ٣٠-٣١.

(٢) يطرح الأستاذ أحمد فريد الرفاعي افتراضًا مؤداه أن المأمون أخذ مذهب الاعتزال من يحيى بن المبارك مؤدبه (عصر المأمون ١/ ٣٦٧)، لكن المصادر لا تنسب الاعتزال إلى يحيى نسبة صريحة بل تتهمه فقط بالميل إليه. والأرجح أن يحيى كان ملمًّا بالمقالات وآراء الفرق، فاستطاع المأمون من طريقه التعرف إلى الاعتزال.

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٧٤.

(٤) الطبري ١٠/ ٧١.

(٥) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٧/ ١٤٨.

(٦) الوزراء والكتاب، ص ٣١٤-٣١٥.

(٧) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٧.

تعيين أحد الرجال في منصب مرموق، وتلك مكانة لا شك في رفعتها وخصوصيتها، ويروي «ابن طيفور» أن المأمون أراد ثمامة على الوزارة بعد قتل الفضل بن سهل وألحّ عليه في ذلك حتى كان يبعث إليه رسله في جوف الليل، لكن ثمامة رفض هذا المنصب قائلًا: «إني لم أرَ أحدًا تعرض للخدمة والوزارة إلا لم يكن لتسلم حاله ولا تدوم منزلته»، فاستشاره المأمون فيمن يراه كفؤًا للنهوض بهذا المنصب فرشح له أحمد بن أبي خالد الأحول فاستوزره المأمون[1]. وقد أراد المأمون ثمامة مرة أخرى على الوزارة بعد وفاة وزيره أحمد ابن يوسف الكاتب فأبى ثمامة ورشح له يحيى بن أكثم[2]. فمن الممكن القول إن ثمامة كان بمنزلة «مستشار المأمون» رغم أنه لم يكن هناك منصب بهذا الاسم، والذي يترجم عن هذه المنزلة بوضوح ذلك الحوار الذي يرويه «ابن طيفور» بين ثمامة وأحمد بن أبي خالد الأحول وزير المأمون -وقد استوزره المأمون بمشورة ثمامة كما سبق فلم يحفظ له هذا الصنيع-، فقد قال أحمد يومًا لثمامة في مجلس المأمون: «يا ثمامة كل أحد في الدار فله معنى غيرك فإنه لا معنى لك في دار أمير المؤمنين!»، فقال ثمامة: «إن معناي في الدار والحاجة إليّ لَبينة»، فقال: «وما الذي تصلح له؟»، قال: «أُشاوَر في مثلك هل تصلح لموضعك أم لا تصلح!»، فلم يحر أحمد جوابًا[3].

وهذه المنزلة الخاصة التي نزلها ثمامة من المأمون جعلت واحدًا من مؤرخي الفِرَق هو عبد القاهر البغدادي يصف ثمامة بأنه «هو الذي أغوى المأمون بأنْ دعاه إلى الاعتزال»[4]. والذي يجدر استخلاصه من هذه الرواية هو ما تشير إليه من تمكن ثمامة من المأمون وعمق صلته به، أما أنّه أغوى المأمون حيث دعاه إلى «الاعتزال» فهذا حكم بعيد عن الدقة؛ لأن المأمون كانت له شخصيته

---

(١) «بغداد» لابن طيفور، ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩-١٤٠. رغم أن معظم المصادر لا تذكر اسم يحيى بن أكثم بين وزراء المأمون، وتعده قاضي قضاته (انظر البحث الذي كتبه أحمد فريد الرفاعي عن الوزارة في كتابه: عصر المأمون ١/ ٣٠٠، وانظر أيضًا ص ٤٤٤).

(٣) «بغداد» لابن طيفور، ص ١٢٤.

(٤) الفَرْق بين الفِرَق، ص ١٧٢.

المستقلة التي تتمتع بالأصالة، فلم يكن من السهل «إغواؤه»[1]. ولكن دور ثمامة هنا أنه عرف المأمون بالاعتزال وأتاح له فرصة الموازنة بينه وبين غيره من المذاهب، حتى اطمأنت نفسه بعد فترة إلى الاعتزال فاعتنقه اعتناقًا مستقلًا، لا اعتناقًا موجَّهًا.

أما بشر بن غياث المريسي (ت ٢١٨هـ) فقد اتصل بالمأمون أيضًا في هذه المرحلة من حياته المذهبية وشارك في المناظرات التي كان يعقدها المأمون[2]. والحق أن التصنيف الأدق لبشر يقتضي عدم إدراجه ضمن طائفة المعتزلة، فقد كان يخالفهم في بعض الأصول، ومؤرخو طبقات المعتزلة لا يعدونه واحدًا منهم، ويدرجه بعض المؤرخين السُّنِّيين ضمن طائفة «المرجئة»[3]، وقد أخذ بهذا الرأي كاتب مادة «بشر المريسي» في دائرة المعارف الإسلامية[4]، ويدرجه بعضهم ضمن طائفة الجهمية[5]. ولكن «بشرًا» لما كان يشارك المعتزلة مذهبهم في التنزيه وخلق القرآن ويتعصب لهذا المذهب ويعادي فيه خلع عليه بعض المؤرخين صفة الاعتزال، ولم يكتفوا بذلك بل جعلوه «شيخ المعتزلة» وأحد من تلقَّن عليهم المأمون مذهب الاعتزال، يقول صاحب «البداية والنهاية» في سياق حديثه عن المأمون: «وكان على مذهب الاعتزال؛ لأنه اجتمع بجماعة منهم بشر بن غياث المريسي فخدعوه وأخذ عنهم هذا المذهب الباطل»[6]. ويقول في موضع آخر: «لما ابتدع المأمون ما ابتدع من التشيع والاعتزال فرح بذلك بشر المريسي، وكان بشر هذا شيخ المأمون»[7]. ثم يقول في موضع ثالث في سياق حديثه عن بشر: «بشر بن غياث المريسي المتكلم شيخ المعتزلة وأحد من أضلَّ المأمون»[8].

---

(١) يقبل بعض الباحثين المحدثين رأي «البغدادي» دون مناقشة، فيذكر -مثلًا- «شارل بلات» أن المأمون مال إلى الاعتزال بتأثير ثمامة بن أشرس، «الجاحظ في البصرة وبغداد»، ص ٣٩١.

(٢) النجوم الزاهرة ١/ ١٨٧.

(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان، ج ١/ ص ٢٥١.

(٤) كارادي فو: مادة «بشر المريسي» في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة العربية، دار الشعب بالقاهرة).

(٥) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٨٤، ورسائل العدل والتوحيد ١/ ٢٥٠ (رسالة المرتضى).

(٦) البداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ٢٧٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٨) نفسه، ص ٢٨١.

ويميل بعض الباحثين المحدثين إلىٰ أن المأمون حين انتهج في نهاية حكمه سياسةً ترمي إلىٰ فرض الاعتزال بالقوة كان واقعًا تحت تأثير «بشر» هذا[1]. وقد يكون هذا مبالغة في دور بشر وغضًّا من شخصية المأمون. وما ينبغي أن يقال عن تأثير «بشر» علىٰ المأمون لا يخرج عما سبق قوله عند الحديث عن تأثير «ثمامة». لقد أتاح للمأمون فقط فرصة أن يسمع الرأي ويحلله ويناقشه، فإذا قبله كان اقتناعًا شخصيًّا وليس وقوعًا تحت تأثير ما، بدليل أن المأمون كان يسمع الرأي ونقيضه، ففي الوقت الذي أفسح فيه المجال لثمامة وبشر وأمثالهما أفسح فيه المجال أيضًا لمثل يحيىٰ بن أكثم القاضي السني المتعصب، وكان يسمع رأيه بسعة صدر، ومن خلال صراع الآراء وتصادمها كان المأمون يحاول التقاط الحقيقة، والحقيقة دائمًا تولد في مصطرع الآراء.

أما الشخصية الثالثة التي كان لها دورها في تعريف المأمون بمذهب الاعتزال وإتاحة الفرصة أمامه لاعتناقه فهي شخصية أبي الهذيل العلاف (ت٢٢٧ أو ٢٣٥هـ علىٰ خلاف). وقد كان شخصية فذَّة حقًّا، واسع الثقافة يتمتع بعقلية جدلية من الطراز الأول، يقول عنه الملطي: «لم يُدْرَك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم. وكان الخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، يقدِّمونه ويعظِّمونه ... وكان لا يقوم له في الكلام خصم بصوغ الكلام صياغته»[2]. وقد اتصل بالمأمون أيضًا في وقت مبكر وذلك عن طريق ثمامة بن أشرس الذي وصفه للمأمون فطلب المأمون لقاءه[3]. فلما رآه وسمع كلامه امتلأ به إعجابًا وكان يجرده للرد علىٰ المخالفين من أصحاب الديانات الأخرىٰ لإحاطة أبي الهذيل بمقالاتهم[4]. ويذكر أبو حنيفة الدِّيْنَوري أن أبا الهذيل كان أستاذ المأمون في الأديان والمقالات[5]. ولعله يقصد تبحره في هذا الجانب واستفادة

---

(١) لاوست: مادة أحمد بن حنبل في «دائرة المعارف الإسلامية» (الطبعة العربية، دار الشعب بالقاهرة).

(٢) التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء، ص ٤٤.

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٥٧.

(٤) المنية والأمل، ص ٤٢.

(٥) الأخبار الطوال، ص ٤٠١.

المأمون منه، وهي حقيقة يشهد لها قول المأمون نفسه:

أظلّ أبو الهذيل على الكلام   كإظلال الغمام على الأنام

تبقى بعد ذلك الشخصية الرابعة وهي أهم الشخصيات على الإطلاق في حياة المأمون المذهبية، بله العملية، تلك هي شخصية أحمد بن أبي دُؤاد الإيادي. والحديث عن أحمد ودوره في نشر مذهب الاعتزال، وافتتان المأمون بعلمه وشخصه وتقليمه له - حديث يطول، وقد لا يكون مكانه بحذافيره هنا، فالذي يعنينا هنا فقط هو الحديث عن هذه المرحلة من حياة المأمون المذهبية -مرحلة ما قبل سنة ٢١٢هـ- وأثر هذه الشخصيات الاعتزالية في إطلاعه على حقيقة مذهب الاعتزال بصورته النقية الخالصة من تحامل الخصوم المذهبيين، الأمر الذي جعل المأمون يعتنقه في مرحلة تالية بعد أن قايَسَ ووازَنَ، وقد كان بدء اتصال ابن أبي دُؤاد بالمأمون في سنة ٢٠٤هـ، فقد كان يحضر مجلس القاضي يحيى بن أكثم مع الفقهاء، فأرسل المأمون إلى يحيى أن يحضر ومعه جلساؤه، فحضروا جميعًا، وتجاذب المأمون معهم أطراف الحديث في فنون من الكلام، وحين سمع كلام أحمد أقبل عليه يتفهَّم ما يقوله ويستحسنه، وعقَّب قائلًا: «لا أعلمن ما كان لنا من مجلس إلا حضرته».. «ثم اتصل الأمر»[1]. وما برحت مكانة أحمد تتعاظم عند المأمون، وأثبت أنه موضعٌ لحسن الظن به. فيروي ابن خلكان عن بعضهم أنه قال: «كنا عند المأمون فذكروا من بايع من الأنصار ليلة العقبة فاختلفوا في ذلك، ودخل ابن أبي دُؤاد فعدَّهم واحدًا واحدًا بأسمائهم وكناهم وأنسابهم، فقال المأمون: إذا استجلس الناس فاضلًا فمثل أحمد، فقال أحمد: بل إذا جالس العالم خليفة فمثل أمير المؤمنين الذي يفهم عنه ويكون أعلم بما يقول منه»[2].

وقد حملت هذه المنزلة الخاصة التي نزلها أحمد من المأمون غير واحد من المؤرخين القدامى أن ينسب إليه أنه حمل المأمون وخليفتيه على أخذ الناس بمحنة خلق القرآن ونشر الاعتزال بقوة السلطان[3]، ويلقبه البعض بأنه «إمام

---

(١) وفيات الأعيان ١/٦٦-٦٧.

(٢) وفيات الأعيان ١/٦٤.

(٣) انظر مثلًا: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤/١٤٢، وطبقات الشافعية لابن السبكي ١/٢٠٦.

المحنة»[1]. ولمناقشة هذه التهم مكان آخر غير هذا المكان؛ ذلك أن الهدف هنا ليس استعراض تاريخ أحمد بن أبي دُؤاد ودوره في المحنة وما له وما عليه؛ لسبب بسيط هو أن تاريخ أحمد في فترة عنفوانه السياسي هو تاريخ للمعتزلة أيضًا في فترة تسلطهم السياسي، فقد استمر أحمد نافذ الرأي مسموع الكلمة منذ اتصاله بالمأمون في سنة ٢٠٤هـ إلى نهاية حكم الواثق في سنة ٢٣٢هـ. وكل ما ينبغي تقريره في هذا المقام أن أحمد بن أبي دُؤاد اتصل بالمأمون اتصالًا مبكرًا، وكان أثيرًا لديه لما تحلى به من صفات عقلية وشخصية سامية، وأتاحت هذه الصلة أيضًا للمأمون أن يزداد فقهًا بالاعتزال وتعرفًا به عن مصادره.

فهذه هي أهم الشخصيات الاعتزالية التي برزت في المرحلة المبكرة من خلافة المأمون، وكان لها دور في تمهيد الطريق أمامه لاعتناق المذهب دون أن تملي ذلك عليه إملاءً، فلم يكن المأمون بالرجل السطحي الذي يُلَقَّن المذاهب والآراء، لكنه كان مؤهلًا للاختيار الحر المستقل، ولعل أكبر دليل على ذلك أن المأمون لم يسمع مقالة هؤلاء وحدهم، بل اتسع مجلسه لسماع كل وجهات النظر، وكان يدعو إلى ذلك ويشجع عليه فيما عرف باسم «المناظرات» التي بلغت في عهده مبلغًا جديرًا بالتنويه والإعجاب.

رابعًا: المناظرات:

«لا نزهة ألذ من النظر في عقول الرجال». هذه كلمة مأثورة تُنسب إلى المأمون[2] وتعبر عن شغفه بالوقوف على أساليب الفكر المختلفة أو ما يعبر هو عنه بالنظر في عقول الرجال، والحق أن المناظرات كانت أصدق تعبير عن هذه الحكمة التي اعتنقها المأمون، وتحفل كتب الأدب والتاريخ والمقالات بالكثير مما كان يفيض به مجلس المأمون من منازلات فكرية يستخرج فيها كل فريق أمضى ما عنده من أسلحة الحجاج والمجادلة، وكان المأمون يبدي تَفَهُّمًا لكل رأي يقال؛ محاولةً للوصول إلى الحقيقة التي يطمئن إليها بين معترك الآراء، وإن ما ترويه المصادر عن هذا الجانب من شخصية المأمون ليملأ النفس إعجابًا

(١) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٦٤.

(٢) تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٣٠.

بالمدى الذي وصل إليه من التفتح الفكري وفضيلة الإنصاف، فلقد شهد مجلسه مناظرات بين الشيعة الإمامية والزيدية، وبين المعتزلة وأهل السنة[1]، أو بينهم وبين المجبرة[2]، وبين أهل الإسلام وأصحاب المعتقدات الأخرى[3]، وكان كل طرف يعبر عن وجهة نظره بالحرية التامة التي يكفلها له الخليفة، لكن شيئًا واحدًا كان يستفز المأمون ويُخرجه عن هدوئه، وهو أن تنحرف هذه المناظرات عن طريقها السليم وهو مقارعة منطق بمنطق لتصبح مهاترة وبذاءة، وهنا سرعان ما يضع المأمون حدًّا لمثل هذه المناظرات ويهدد الطرف المسيء فيها بأقصى العقوبة. حيث يروي الطبري عن بشر بن غياث المريسي أنه قال: «حضرت (مجلس) عبد الله المأمون أنا وثمامة ومحمد بن أبي العباس وعلي بن الهيثم، فتناظروا في التشيع، فنصر محمد بن أبي العباس الإمامية، ونصر علي بن الهيثم الزيدية، وجرى الكلام بينهما إلى أن قال محمد لعلي: يا نبطي! ما أنت والكلام! قال: فقال المأمون -وكان متكئًا فجلس-: الشتم عِيٌّ والبذاء لؤم، إنَّا قد أبحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل ذلك وقفناه، ومن جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب، فاجعلا بينكما أصلًا فإن الكلام فروع، فإذا افترعتم شيئًا رجعتم إلى الأصول»[4]. فهكذا يرسي المأمون أصول المناظرة وآدابها، فالأسلحة التي لا يرفضها شرع المناظرة هي مقارعة الدليل بالدليل وأما الشتم فهو سلاح محرم يرفضه ذلك الشرع رفضًا، فضلًا عن أنه إعلان عن العجز، وهروب غير مشرف من الميدان، وإذا اتفق الطرفان على قواعد مبدئية ثم اختلفا في أمور فرعية حكمت القواعد المتفق عليها بينهما في موضوع الخلاف، هذه هي قواعد المناظرة عند المأمون، وبها التزم، ثم إن

---

(١) يروي البغدادي في «أصول الدين» أن عبد الله بن سعيد التميمي من متكلمي أهل السنة «قهر أهل المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه»، وكذا عبد العزيز المكي (أصول الدين، ص ٣٠٩).

(٢) تروي المصادر مناظرة طريفة بين ثمامة بن أشرس المعتزلي وأبي العتاهية الشاعر في مجلس المأمون حول الجبر وحرية الإرادة، انهزم فيها أبو العتاهية (فضل الاعتزال، ص ٢٧٤. وانظر أيضًا: تاريخ بغداد ٧/ ١٤٧، والعقد الفريد ٢/ ٣٨٢).

(٣) المنية والأمل، ص ٤٦.

(٤) الطبري ١٠/ ٢٥٦.

محمد بن أبي العباس لم يرعوِ بعد أن لقَّنه المأمون هذا الدرس، فلما احتدمت المناظرة بينه وبين ابن الهيثم مرة أخرىٰ أعاد له مثل مقالته الأولىٰ، فلم يَسَع المأمون إلا أن يطرده من مجلسه بعد أن هدَّده أبلغ تهديد[1].

ولا يتسع المجال هنا للتوسع في الحديث عن المناظرات في مجلس المأمون، لكن ما ينبغي استخلاصه بهذا الشأن أن هذه المناظرات وسَّعت أفق المأمون وفتحت أمامه أبوابًا للنظر الدقيق العميق والموازنة بين مختلف المذاهب، فإذا اختار المأمون بعد ذلك مذهبًا فكريًّا خاصًّا وجب أن يُنظَر إلىٰ هذا الاختيار علىٰ أنه محسوب ولم يأتِ عَرَضًا أو نتيجة نظرة سهلة خاطفة.

فهذه هي أهم العوامل التي يصح أن يقال إنها شكَّلت جوًّا فكريًّا أحاط بالمأمون قبل تولِّيه الخلافة ثم في المراحل الأولىٰ منها، ونجحت في تمهيد السبيل أمامه تدريجيًّا لاعتناق مذهب الاعتزال في مرحلة تالية لهذه المرحلة.



ولعل من المناسب هنا أن نناقش قضيتين سياسيتين حدثتا في هذه المرحلة الأولىٰ من حياة المأمون المذهبية -مرحلة ما قبل سنة ٢١٢هـ- فلعلهما تمثلان انعكاسًا لآراء المأمون المذهبية، وإن لم تكونا كذلك فلا بدَّ هنا من محاولة استكشاف أبعادهما السياسية الحقيقية؛ وهاتان القضيتان هما:

أولًا: بيعة المأمون لعلي بن موسىٰ بن جعفر بولاية العهد في سنة ٢٠١هـ وما اتصل بها من أحداث.

ثانيًا: إعلان المأمون براءته من معاوية سنة ٢١١هـ.

أولًا: بيعة المأمون لعلي بن موسىٰ، وما اتصل بها:

تذكر المصادر أن المأمون -وهو مقيم في مرو في السنين الأولىٰ من خلافته- أرسل إلىٰ «علي بن موسىٰ بن جعفر» وأهل بيته بالمدينة مَنْ يدعوهم إلىٰ الانتقال إليه في «مرو»، حاضرة خراسان، ففعلوا[2]، وهناك أعلن المأمون أنه نظر في

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٤٥٠، ومروج الذهب للمسعودي ٢/ ٢٣٥.

أولاد العباس وأولاد علي بن أبي طالب فلم يجد في وقته أحدًا أفضل ولا أحقّ بالأمر من «علي بن موسىٰ» فعهد إليه بالخلافة من بعده وذلك في رمضان سنة ٢٠١هـ، ولقَّبه بالرضا من آل محمد، وعدل عن شعار بني العباس وهو اللون الأسود إلىٰ الخضرة، وضرب اسم «علي» علىٰ الدينار والدرهم[1]. ثم توَّج ذلك في سنة ٢٠٢هـ بأن زوَّجه ابنته «أم حبيب»، وزوّج ابنته الأخرىٰ «أم الفضل» من محمد بن علي بن موسىٰ الملقب بالجواد[2].

لم يستقبل العباسيون ولا أهل بغداد هذه البيعة استقبالًا حسنًا، فثارت بغداد بقيادة المنصور وإبراهيم (ابني المهدي)، وأعلنت عصيانها لإرادة المأمون، بل أعلنت خلعه وتنصيب إبراهيم بن المهدي خليفة للمسلمين، وتمت بيعة إبراهيم في المحرم سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م وخاض بأنصاره غمار حرب ضد الحسن بن سهل والي بغداد من قبل المأمون، انتهت بطرد الحسن من بغداد وسيطرة إبراهيم عليها[3]. وانتهز شُطَّار بغداد وفُسَّاقها هذه الظروف المضطربة فعاثوا في المدينة فسادًا ينهبون ويعبثون بالحرمات، «واختبط العراق سنين»[4]. وقد تناهت هذه الأخبار المؤسفة إلىٰ المأمون بخراسان بعد أن حاول وزيره «الفضل بن سهل» كتمانها دونه فلم يفلح[5]. وهنا شد المأمون رحاله من «مرو» في سنة ٢٠٢هـ مُيمِّمًا شطر بغداد، وعند وصوله إلىٰ «طوس» في طريقه إلىٰ بغداد توفي «علي الرضا» فجأة في سنة ٢٠٣هـ، فدفنه المأمون بجوار قبر أبيه «الرشيد»[6]، ثم واصل سيره إلىٰ بغداد حتىٰ دخلها في صفر سنة ٢٠٤هـ وشعاره «الخضرة» ثم استبدل بها «السواد» بعد ثمانية أيام من دخوله بغداد بعد أن أشار عليه بذلك قائده المشهور «طاهر بن الحسين»[7]. وبدخول المأمون بغداد قدَّم له العباسيون

---

(١) الطبري ١٠/ ٢٤٣، وابن خلكان ٢/ ٤٣٢ -٤٣٣، وابن الأثير ٦/ ٣٢٦.
(٢) الطبري ١٠/ ٢٥١، والبداية والنهاية ١٠/ ٢٤٧.
(٣) الطبري ١٠/ ٢٤٣.
(٤) النجوم الزاهرة ٢/ ١٧٠.
(٥) ابن الأثير ٦/ ٣٤١، وقد كان «علي بن موسىٰ» هو الذي أطلع المأمون علىٰ حقيقة الأمر.
(٦) الطبري ١٠/ ٢٥١.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٤ -٢٥٥، وابن الأثير ٦/ ٣٥٧.

فروض الولاء والطاعة كما سبقه اختفاء إبراهيم بن المهدي[1]، وتلاشت الفتن واستتب الأمر للمأمون.

هذه حقائق تكاد تجمع عليها كل المصادر التي تعرضت لبيعة علي بن موسى وما اتصل بها من أحداث. وليس الهدف هنا سرد هذه الحقائق لذاتها، بل لما قد تنطوي عليه من دلالات خاصة تتصل بمذهب المأمون، وقد جاء الآن دور مناقشة هذه الدلالات.

الحقيقة أنَّ هذه البيعة وما اكتنفها من ظروف وما انتهى إليه أمرها تُعَدُّ من أكثر المسائل غموضًا وتعقيدًا، وقد يستخلص الدارس بشأنها رأيًا يحظى بارتياحه ثم لا يلبث أن يلمح سببًا ينقضه أو يوهن من تماسكه، والأمر هنا لا يعدو أن يكون طرحًا لبعض الفروض دون الوصول إلى رأي يتمتع بالثقة المطلقة.

فما الدوافع الكامنة وراء بيعة المأمون للرضا؟

١- إن الدافع الظاهر -وهو ما جاء في كلام المأمون نفسه[2]- يكمن في الصفات الشخصية الممتازة التي كان يتحلى بها «علي بن موسى» والتي وضعته في الذروة بين الهاشميين من العباسيين والعلويين، وأهّلته لأن يكون «الرضا» بين هؤلاء جميعًا، وبناء على ذلك فقد عده المأمون أحق من يلي الأمر وعهد إليه بالخلافة بعده.

٢- تشير بعض المصادر إلى أن المأمون كان واقعًا في هذه البيعة تحت تأثير الفضل بن سهل وزيره الفارسي، وهذا هو مدلول عبارة الطبري حكايةً عن البغداديين الذين رفضوا الإذعان لبيعة «علي بن موسى» إذ قالوا: «إنما هذا دسيس من الفضل بن سهل»[3]. ويلقي «الجهشياري» مزيدًا من الأضواء على هذه الناحية، إذ يذكر أن «نعيم بن حازم» دخل على المأمون وعنده الفضل بن سهل، فبيّن له أن هذه البيعة تدبير خبيث من الفضل يرمي من ورائه إلى تحويل الخلافة من العرب إلى الفرس، وهو يتخذ البيعة «لعلي بن موسى» سلمًا إلى هذه الغاية؛

(١) البداية والنهاية ١٠/ ٢٥٠. وكان اختفاء إبراهيم في سنة ٢٠٣هـ.

(٢) الطبري ١٠/ ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

لأنه سيحتال بعد ذلك لسرقتها من العلويين، والدليل على ذلك أن الفضل آثر الخضرة وهي لباس كسرى والمجوس على البياض وهو لباس «علي» وولده، ثم حذر المأمونَ مغبَّة الوقوع في شراك الفضل[1].

٣- قد يكون الدافع إلى ذلك هو ما يتردد في بعض المصادر من أن المأمون كان يذهب إلى «التشيع»[2]. بل يضيف البعض أن المأمون كان يبالغ في التشيع[3]. والتهمة التي وجهها أهل بغداد إلى المأمون حين شقوا عليه عصا الطاعة لبيعته «علي بن موسى» تدور في نطاق هذا الدافع، فقد اتهم البغداديون «المأمون بالرفض؛ لمكان علي بن موسى منه»[4] وبايعوا إبراهيم بن المهدي، وأطلقوا عليه لقب «الخليفة السني»[5].

«والرفض» منزلة متقدمة في التشيع؛ لأنه يعني اعتناق فكرة «النص» على إمامة «علي» ويعني -تبعًا- إبطال إمامة السابقين له من الخلفاء الراشدين، أي «رفضها». وسيتضح بعد قليل أن المأمون لم يكن «رافضيًا»، ولكن هذه التهمة توضح ما رسخ في أذهان البعض من أن إقدام المأمون على البيعة «لعلي الرضا» كان نتيجة لذهابه إلى التشيع أو لإفراطه فيه.

٤- ومن الدوافع المحتملة أيضًا وراء هذه البيعة إرادة المأمون تسكين ثورات العلويين والقضاء على الفتن التي تُضعِف الدولة وتُفرِّق الكلمة[6]، وقد تلاحقت ثورات العلويين في مطلع خلافة المأمون، فمن أمثلتها ثورة «محمد بن إبراهيم» المعروف «بابن طباطبا» بالكوفة في سنة ١٩٩هـ[7]، وثورة إبراهيم بن موسى «أخي علي الرضا» باليمن في سنة ٢٠٠هـ، وقد لُقِّب بالجزّار لاستهانته بالدماء[8]. ثم

---

(١) الوزراء والكتاب، ص ٣١٣.

(٢) البداية والنهاية ١٠/ ٢٧٥.

(٣) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٠٢، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٢١.

(٤) ابن الأثير ٦/ ٣٤٧.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٦) ضحى الإسلام ٣/ ٢٩٥.

(٧) الطبري ١٠/ ٢٢٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣١-٢٣٢.

ثورة أخ آخر «لعلي الرضا» هو «زيد بن موسى» الذي خرج بالبصرة في سنة ٢٠٠هـ واجتاح أهلها، فأرسل إليه المأمون أخاه «عليًا» ليطفئ ثورته بالحكمة والموعظة والحسنة، فلما التقى «علي» بأخيه «زيد» لامه على صنيعه وقال له في كلام: «والله لأشد الناس عليك رسول الله ﷺ يا زيد، ينبغي لمن أخذ برسول الله ﷺ أن يعطي به» فلما بلغ المأمون كلامه بكى تأثرًا وقال: «هكذا ينبغي أن يكون أهل بيت رسول الله ﷺ»[1]. وقد انتهت ثورة «زيد» بخضوعه للمأمون وعفو المأمون عنه[2]. كما نقرأ أيضًا في حوادث سنة ٢٠٢هـ أن الذي تولى إمرة الحج في هذه السنة «إبراهيم بن موسى»[3] وهو «الجزّار» الذي ثار في سنة ٢٠٠هـ. فلعل رجوعه إلى الطاعة كان بتأثير «علي بن موسى» الذي كان مسموع الكلمة موفور الهيبة بين الطالبيِّين.

٥- يتصل بهذا الدافع أيضًا ما يُرَجِّحه بعض الباحثين من أن المأمون كان يبغي بعهده إلى «علي الرضا» اكتساب ولاء الخراسانيين، فالفرس كانوا يعتقدون أن العلويين «أحق بحمل التاج»؛ لأنهم سلالة نبوية وسلالة ساسانية، حيث تزوج الحسين بن علي من ابنة يزدجرد الثالث. وقد تأثر المأمون بالعقائد الفارسية؛ لأن أمه كانت خراسانية[4].

٦- ويطرح الأستاذ «محمد كرد علي» دافعًا طريفًا وراء صنيع المأمون هذا، خلاصته أن المأمون أراد تقديم أولاد «علي» للناس عن طريق حملهم على الظهور؛ ذلك أن الناس «كانوا يعدونهم من غير الطينة البشرية، وارتأى -أي المأمون- أنهم متى ظهروا من استارهم للناس رأوهم مثل غيرهم وفيهم الفاجر والطاهر فتنتهي المطالبة أو تخف وتحقن الدماء»[5]. فالمأمون -في ضوء هذا الرأي- أراد أن تتلاشى من أذهان الناس صفة القداسة التي خلعوها على هؤلاء

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٤٣٣ -٤٣٤. وانظر أيضًا: منهاج الكرامة لابن المطهر، ص ١٠٢.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٤٦٠.

(٣) البداية والنهاية ١٠/ ٢٤٩.

(٤) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ٣/ ١٦٤.

(٥) الإسلام والحضارة العربية ٢/ ٤٣٠. ويضع الأستاذ أحمد أمين أيضًا هذا الدافع بين الدوافع المحتملة وراء عهد المأمون للرضا (ضحى الإسلام ٣/ ٢٩٥).

العلويين، ويترتب على ذلك ألا يصبح هؤلاء مصدر منافسة خطيرة للتاج العباسي.

٧- ثم هناك دافع يعرضه غير واحد من الباحثين المحدثين -وهو أوثق الدوافع صلة بموضوع هذا الفصل- مؤداه أن المأمون كان على مذهب المعتزلة، والمعتزلة يرون أن الإمامة يستحقها الأصلح ولو كان غير قرشي[1]، وهذا يعني أن «علي بن موسى» كان في رأي المأمون أصلح من يلي أمر الأمة، وأنَّ الدافع وراء هذا العهد كان مذهبيًّا بحتًا.

هذه هي أبرز الدوافع التي تتردد بين القدماء والمحدثين حول عهد المأمون بالخلافة لعلي الرضا، فهل يمكن قبولها جميعًا أو رفضها جميعًا أو ترجيح بعضها على بعض؟!

مناقشة هذه الدوافع:

إن هناك دافعين بين هذه الدوافع يستحقان الاعتبار ولا تصادم بينهما، أما أولهما فهو تأثر المأمون بمبادئ المعتزلة في أنَّ الخلافة للأصلح، وهو ما يتَّفق مع قواعد التفكير العقلي السليم التي كان المأمون يخضع لها ويأخذ نفسه بها، وهو منهج المعتزلة نفسه. وقد كان المأمون في هذه المرحلة متأثرًا بمبادئ المعتزلة ولم يكن قد اعتنق الاعتزال بعد، فاعتناقه الكامل للمذهب لم يبدأ -على الأرجح- إلا بعد سنة ٢١٢هـ، وهي السنة التي أظهر فيها خلق القرآن وتفضيل «علي»، أما المرحلة الأولى فقد كانت مرحلة اختبار وموازنة بين المذاهب، شَعَر خلالها المأمونُ أنّ أكثر المذاهب تلبيةً لحاجاته العقلية هو مذهب الاعتزال.

أما الدافع الثاني فهو رغبته في إرضاء العلويين وتسكين ثوراتهم المتلاحقة، وإحساسه أنه يسدي بذلك يدًا لبني عمومته الذين لم يسيئوا إلى العباسيين حين كان بيدهم زمام الأمر. وهذا هو مضمون الحوار الذي دار بين المأمون وبين

---

(١) الإسلام والحضارة العربية لكرد علي ٢/ ٢٣٠، وانظر أيضًا: المأمون - الخليفة العالم للدكتور محمد مصطفى هدارة، ص ٧٣. ويضيف الأستاذ أحمد أمين أن المأمون كان على مذهب البغداديين من المعتزلة الذين يرون أن «عليًّا» أحق بالإمامة من سائر الصحابة فذريته أحق (ضحى الإسلام ٣/ ٢٩٥). والحق أن معتزلة بغداد يرون أفضلية «علي» لا للقرابة بل للأعمال والأخبار، وبناء عليه فذريته لا تكون أحق ما لم تفضل غيرها من الناس بالعمل.

إحدى سيدات البيت العباسي حول هذا الموضوع، فقد ذكر لها المأمون أن «علي ابن أبي طالب» حين ولي الخلافة أحسن إلى أولاد العباس وقربهم، وقلدهم الأعمال في حين أن العباسيين لم يحفظوا هذه اليد لـ «علي» في أولاده، بل آذوهم وضيّقوا عليهم[1]. وهذا الدافع -في الحقيقة- مكمل لسابقه، فلا يمكن النظر إليه بمعزل عن الدافع السابق، بمعنى أنَّ «علي بن موسى» لو لم يكن كفؤًا لهذا المنصب وأصلح مَنْ يصلح له في نظر المأمون لما عهد إليه، فليس من مقتضيات مذهب المأمون أن يعهد إلى رجل لم تتوفر فيه شروط الإمامة الشرعية الصحيحة لمجرد أن هذا العهد سيقضي على الفتن ويطفئ لهيب الثورات، والدليل على ذلك أن المأمون -بعد موت علي الرضا في سنة ٢٠٣هـ- لم يعهد بالخلافة إلى علويّ آخر التماسًا لهذا الغرض السياسي. وكل ما يمكن أن يقال إن المأمون رأى أفضلية «علي بن موسى» وأهليته للولاية، وزاده اقتناعًا بما رأى أنَّ هذه الولاية ستَرأب الصدع وتضيِّق شقة الخلاف؛ ولهذا عهد إليه بالخلافة راضيًا مطمئنًا.

أما الدوافع الأخرى فالحق أنها لا تجد ما تستند إليه استنادًا كافيًا، فتأثير الفضل بن سهل في المأمون لا يمكن أن يصل إلى هذا الحد الذي يجعل المأمون ألعوبة في يده، يتلقى التوجيهات وينفذها دون رغبة أو اقتناع، ومن الظلم لشخصية المأمون إصدار مثل هذا الحكم، فهي شخصية مثقفة متينة البيان مستقلة الإرادة. نعم قد يكون هذا الاختيار من المأمون لاقى استحسانًا أو تشجيعًا من الفضل لميوله الشيعية، لكن يبقى أخيرًا أن المأمون لو لم يكن مقتنعًا تمامًا بهذه البيعة لما استطاع الفضل ولا غيره أن يحمله عليها.

كما أن القول بأن تشيع المأمون كان الدافع وراء تعيينه لعلي الرضا لا يقل تهافتًا عن الرأي السابق، فما المقصود بوصف المأمون بالتشيع؟ هل المقصود به «الرفض» كما سبق في رواية «ابن الأثير» عن البغداديين؟ إن كان المقصود به ذلك فالمأمون نفسه يعبر شعرًا عن رفضه لهذا «الرفض» في الأبيات التالية:

أصبح ديني الذي أدين به ... ولست منه الغداة معتذرًا

---

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٢١.

حبُّ «عليٍّ» بعد النبي، ولا أشتم «صِدِّيقه» ولا «عمرا»
ثم «ابن عفان» في الجنان مع الـ أبرار، ذاك القتيل مصطبرا
ألا ولا أشتم «الزبير» ولا طلحة إنْ قال قائل غدَرا
و«عائش» الأم لست أشتمها من يفترِيها فنحن منه بُرَا[1]

فالمأمون يقبل خلافة الراشدين جميعًا ويثني عليهم ولا يقع في طلحة ولا الزبير ولا عائشة بسوء القول، وهذا مذهب ترفضه «الرافضة»، فالمأمون -إذن- ليس «رافضيًّا».

أما إن كان المقصود بالتشيع صورته المخففة التي تبدو عند الزيدية الذين يوالون الصحابة ويعترفون بخلافة الراشدين، لكنهم يفضلون «عليًّا» على الجميع، فالمأمون أيضًا غير متشيع، ذلك أن الزيدية -كما سبق[2]- يشترطون في الإمام أن يكون «فاطميًّا»: حسنيًّا أو حسينيًّا، وحيث إن المأمون لم يكن «فاطميًّا» فلا يصح الزعم بأنه اعتنق مذهبًا يفضي إلى عدم شرعية إمامته. فالمأمون -إذن- ليس «زيديًّا».

أما إن كان المقصود بالتشيع صورته البسيطة الأولى التي ظهرت في الصدر الأول، وكانت تعني الالتفاف حول «علي» في النزاع الذي واجهه في سني خلافته، واعتقاد سلامة موقفه، أو تفضيله على بعض الصحابة الآخرين، فلا شك أن المأمون «شيعي» بهذا المفهوم غير الاصطلاحي. وفي الأبيات السابقة يذكر المأمون أن دينه الذي لا يعتذر عنه لو سئل فيه «حب علي بعد النبي». والملاحظ أن المعتزلة في عمومهم -وعلى الأخص معتزلة بغداد- يذهبون إلى تفضيل «علي» مع موالاة الخلفاء الراشدين، وعدم التعرض للصحابة -في جملتهم- بسوء، فهذا التشيع إذن «تشيع اعتزالي» لو صح التعبير، وليس من مقتضيات هذا التشيع أن يلي امرؤٌ الخلافة لأنه «علوي»؛ بل لأن شروط الخلافة الصحيحة تكاملت فيه، ولا يهم بعد ذلك أن يكون علويًّا أو غير علوي.

يأتي بعد ذلك الدافع الذي يتلخص في أن المأمون أراد بعهده إلى «علي

---

(1) البداية والنهاية ١٠/٢٧٧.

(2) راجع الفصل الخاص بالإمامة من هذا البحث.

الرضا» إخراج العلويين من عزلتهم وتقديمهم إلى الناس ليروا أنهم من الطينة البشرية العادية وتزول عنهم صفة القداسة التي التصقت بهم، والحق أن هذا الدافع يعكس تصورًا خياليًّا، وهو بعيد عن الإقناع، فلو أراد المأمون هذا لما اختار من العلويين أصفاهم صفاء وأبلغهم مثالية وأجمعهم للفضائل بإجماع المؤرخين[1]. و«علي» هذا هو الثامن في قائمة الأئمة عند الشيعة الاثني عشرية[2]، واختيار المأمون له هو ضد هذا الدافع كليةً؛ لأن رجلًا بلغ من السمو الشخصي هذا المبلغ سيؤكد صفة القداسة في أذهان الناس ولا يلغيها، ولو صح أن هذا كان دافعًا للمأمون لما اختار «علي الرضا»، بل اختار -على سبيل المثال- أخاه «إبراهيم الجزَّار» أو «زيد النار»[3] أو غيرهما من الذين أشاعوا الرعب وسفكوا الدماء!

أما اكتساب ولاء الخراسانيين فلا ينهض أيضًا دافعًا قويًّا؛ لأن المأمون لم يحاول بعد وفاة «علي الرضا» أن يعهد إلى علوي آخر ليحتفظ بولاء هؤلاء، كما أن اكتساب ولاء الخراسانيين لا يحمله على اتخاذ خطوة تفقده ولاء أسرته والعراقيين، وقد ثارت عليه فعلًا ببغداد. فضلًا عن أن بعض الروايات تشير إلى أن أهل خراسان لم يكونوا جميعًا مصدر ترحيب بهذه البيعة، وهذا ما حذر منه نعيم بن حازم -أحد وجوه الخراسانيين ومن أعيان الدولة العباسية- المأمون، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. ولكل هذا، فإن الدافع المذكور لا يصح اعتماده بين الدوافع الوجيهة وراء هذه البيعة.

يبقى إذن أنَّ المأمون كان مدفوعًا إلى هذه البيعة بتأثره بمبادئ المعتزلة التي ترى أن الأصلح أحق بالخلافة من سواه دون اعتبار للقرابة[4]، وهو ما يتسق

---

(١) وفيات الأعيان ٢/ ٤٣٢، وتاريخ اليعقوبي ٢/ ٥٥١، والنجوم الزاهرة ٢/ ١٧٤، ومنهاج الكرامة لابن المطهر، ص ١٠١-١٠٣.

(٢) منهاج الكرامة لابن المطهر، ص ١٠٢.

(٣) سمي زيد النار لكثرة ما حرق من الدور بالبصرة من دور بني العباس وأتباعهم، وكان إذا أتي برجل من المسودة -أي العباسيين- كانت عقوبته عنده أن يحرقه بالنار. الطبري ١٠/ ٢٣٦.

(٤) ومما يؤكد ذلك تلك المناقشة التي دارت بين المأمون و«علي الرضا» نفسه. فقد سأل المأمون «الرضا»: بم تدَّعون هذا الأمر؟ -يعني الخلافة- فقال: بقرابة «علي» من النبي ﷺ وبقرابة فاطمة، فذكر له المأمون أنه إن لم يكن هاهنا إلا القرابة، فقد خلف الرسول من هو في قرابته منه بمنزلة «علي» =

ومبادئ العقل، وقد كان «الرضا» مرضيًا لذلك بإجماع أهل العصر، ثم كان الذي قوّىٰ هذه البيعة في نفس المأمون وأحكم عزمه عليها أنها ستكون خطوة في سبيل تخفيف التوترات، وانكماش رقعة الخلاف.

واستكمالًا لجوانب البحث في هذه القضية ينبغي أن نشير إلىٰ شيئين أساسيين قد يلقيان ظلًا من الشك والتهم حول بواعث المأمون الحقيقية.

أولهما: هو الفارق الهائل في السن بين «المأمون» و«علي بن موسىٰ»، فقد كان المأمون في الحادية والثلاثين حين بايع للرضا، وكان «الرضا» قد نيّف علىٰ الخمسين[1]. وفارق السن هذا يرشح «الرضا» لأبوة المأمون، ولا يحمل علىٰ أن يؤخذ هذا العهد مأخذ الجد.

أما الثاني: فهو تلك الوفاة المفاجئة لعلي الرضا سنة ٢٠٣هـ. وقد نسجت الملابسات حول هذه الوفاة علامات استفهام تطارد المأمون! فقد كانت ثورة بغداد علىٰ المأمون في عنفوانها، ونودي بإبراهيم بن المهدي خليفةً للمسلمين هناك، وقد كان المأمون علىٰ وشك أن يدخل بغداد حين حدثت هذه الوفاة، فهل كان ذلك تدبيرًا أراد به المأمون أن يمهد طريقه إلىٰ بغداد بقضائه علىٰ أسباب الثورة؟ ثم إن الذي حدث عقب ذلك أن المأمون كتب إلىٰ أهل بغداد يخبرهم أن عصيانهم لم يعد له ما يبرره؛ لأن سببه -وهو البيعة لعلي الرضا- قد زال بموت علي[2]، فهل يمكن الربط بين هذا الكتاب وبين ما اتُّهم به المأمون من تدبيره لهذا الحادث؟ وأخرىٰ أن الفضل بن سهل قد اغتيل قبل هذا الوقت بقليل -بسرخس في شعبان سنة ٢٠٢هـ[3]- والمأمون لما يزل في طريقه من «مرو» إلىٰ

* أو أشد قرابة، وإن كان ذلك بسبب قرابة فاطمة فإن حق الخلافة للحسن والحسين، وليس لعلي في الخلافة حقٌ وهما حيان. انظر: عيون الأخبار، المجلد الثاني ٥/ ١٤٠، والعقد الفريد ٢/ ٣٨٥-٣٨٦. والملاحظ هنا أن المأمون لا ينفي أحقّيّة «علي» بالخلافة، لكنه ينفي أن تكون القرابة سببًا في هذه الأحقّيّة.

(١) الكامل لابن الأثير ٦/ ٣٥١، ووفيات الأعيان ٢/ ٤٣٢.

(٢) تاريخ الطبري ١٠/ ٢٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

بغداد، وقد اتهم الفضل بن سهل -كما سبق- بأنه كان ضالعًا في تعيين «علي الرضا» كما أنه كان أحد الأسباب القوية لثورة البغداديين حيث نسبوا إليه استبداده بالملك دون المأمون، وأصابع الاتهام تشير إلى المأمون في هذا الحادث بوضوح رغم أن المأمون دعا بالأربعة الذين اغتالوا (الفضل) فضرب أعناقهم وبعث برؤوسهم إلى الحسن بن سهل[1]، ولعله أراد بهذا الفعل أن يغطي حقيقة الموقف ويبرئ نفسه من التهمة[2]، ومع ذلك فإن التهمة لم تخطئه، بل إننا نقرأ في «الأغاني» أن «إبراهيم الصولي» -من وجوه كتاب العباسيين- عرف عزم المأمون على التخلص من الفضل عن طريق أحد رؤوس المؤامرة[3]. فمسألة الربط بين تدبير المأمون لمقتل الفضل وبين وفاة «علي بن موسى» المفاجئة لا يمكن إغفالها!

لذلك نسب البعض إلى المأمون تهمة تدبيره لموت «الرضا»[4]، فهل يتحمل المأمون وزر هذا الحادث بحق كما تحمل وزر اغتيال «الفضل» أو أنه بريء من هذه التهمة؟

إن ما يرجحه النظر المتصف في القضية -وهو ما يقول به كثير من الباحثين المحدثين[5]- أن المأمون بريء من هذه التهمة، وأن دوافعه لتعيين «الرضا» كانت مخلصة وحقيقية. ومن المناسب محاولة الإجابة عما يعترض هذا الترجيح:

١- أما فارق السن الهائل بين المأمون والرضا فإنه لا يعني أن المأمون لم يكن مخلصًا في هذا التصرف؛ ذلك أنَّ بعض المصادر تروي أن المأمون همَّ أن يتنازل عن الخلافة لعلي الرضا، لكن عليًا أصرَّ على الرفض[6]، فاكتفى المأمون

(١) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٢) د. محمد مصطفى هدارة، المأمون - الخليفة العالم، ص ٧٩.

(٣) الأغاني للأصبهاني ١٠/ ٦٢.

(٤) ابن الأثير ٦/ ٣٥١، وانظر أيضًا: مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الأصفهاني ٢/ ٥٦٢، حيث يقول أبو الفرج: «كان المأمون عقد له (أي لعلي بن موسى) على العهد من بعده، ثمَّ دسَّ له -فيما ذكر- بعد ذلك سمًّا فمات منه».

(٥) انظر مثلا: أحمد أمين، ضحى الإسلام ٣/ ٢٩٥-٢٩٦؛ أحمد فريد الرفاعي، عصر المأمون ١/ ٢٦٨؛ د. محمد مصطفى هدارة، المأمون الخليفة العالم، ص ٨٢.

(٦) البداية والنهاية ١٠/ ١٥٠، وانظر أيضًا: تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٢٦.

بأن يعهد له، هذه واحدة. والأخرىٰ أن هذا التصرف من المأمون يمكن النظر إليه بصورة أكثر اتساعًا، أي يمكن محاولة الوصول إلىٰ مغزاه دون الوقوف عند شكله الخارجي، فكأنَّ المأمون أراد بذلك أن يكسر القاعدة التي سار عليها أسلافه من توارث الخلافة دون نظرٍ إلىٰ الجدارة والأهلية. الأمر الذي دفعت الرعية ثمنه كثيرًا وقاست منه ويلات، لقد أراد المأمون أن يقرر مبدأ جديدًا قديمًا -لو صح التعبير- بعهده للرضا: هو جديد بالنظر إلىٰ ما صنعه أسلافه العباسيون وقبلهم الأمويون، وقديم لأنه تعبير عن النظرية الإسلامية الأصلية في الإمامة وهي أن تكون للكفء بين المسلمين دون اعتبار للوراثة، وهذا ما سار عليه الراشدون، فلم يبتكره المأمون إذن بل أراد بعثه من جديد. ثم لم يكن يهم كثيرًا بعد ذلك أن يعيش المعهود له أو يموت ما دام مغزىٰ التصرف أصبح واضحًا في الأذهان، وهو تقليد الخلافة للأصلح، ذلك المبدأ الاعتزالي المعروف. هذا بالإضافة إلىٰ أن الحياة والموت لا يلتزمان بقاعدة صارمة، فمن الناس من يختطف في ريعان الصبا، ومنهم من يرد إلىٰ أرذل العمر!

٢- أما الملابسات التي أحاطت بوفاة «الرضا» فهي جديرة بالنظر حقيقة، والرأي الأقرب إلىٰ الصحة حول هذه الوفاة أنها لم تكن طبيعية، بل كانت بتدبير سابق، ويرجح الدكتور أحمد أمين أن الرضا «إن كان حقًّا قد سُمَّ يكون قد سمَّه أحد غير المأمون من دعاة البيت العباسي»[١]. ولرأي الدكتور أحمد أمين ما يؤيده في بعض المصادر القديمة، فيروي «اليعقوبي» أن «علي بن هشام» هو الذي دبَّر مقتل الرضا بأن «أطعمه رُمَّانًا فيه سم»[٢]. وعلي بن هشام هو أحد رجال المأمون المقربين الذين ولَّاهم الأعمال[٣]. ويرجح بعض الباحثين المعاصرين أن الذين دبَّروا وفاة «الرضا» هم آل سهل، وذلك انتقامًا لمقتل الفضل بن سهل؛ ذلك أنَّ «علي الرضا» هو الذي أطْلع المأمون علىٰ حقيقة الوضع في «بغداد»، وما يكتمه دونه الفضل بن سهل، فأدَّىٰ ذلك إلىٰ إفساد

(١) ضحىٰ الإسلام ٣/ ٢٩٦.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٥٥١.

(٣) النجوم الزاهرة ٢/ ٢١٣. وقد غضب المأمون علىٰ «علي» هذا في مرحلة متأخرة وقتله سنة ٢١٧هـ لسوء سيرته. انظر: المصدر السابق، ص ٢٢٣؛ وابن الأثير، ج ٦ أحداث سنة ٢١٧.

تدبير الفرس باستقرار الخلافة في «مرو» وإلى مقتل الفضل بن سهل[1].

وأيًا ما كان الأمر، فالراجح أنَّ المأمون لم يكن مدبرّ هذا الحادث ولا على دراية به، ولا يهم بعد ذلك إن كان الذي دبره علي بن هشام أو غيره من دعاة العباسيين أو واحدًا من آل سهل، وحين يروي ابن الأثير ما اتُّهِمَ به المأمون من وضعه السم في العنب لعلي الرضا يعلق قائلًا: «وهذا عندي بعيد»[2]، دون أن يعلل استبعاده لهذا، والتعليل المقبول أن المأمون أظهر رعايةً صادقة لعلي الرضا تُجمع عليها كل المصادر، ووثَّقها بالمصاهرة بينه وبين «علي الرضا» وابنه «محمد الجواد». ويضيف الأستاذ أحمد فريد الرفاعي أن نفسية المأمون وخُلُقه مما يضعف من هذا الافتراض[3]، ثم إنَّ المأمون لم يُظْهِر بعد وفاة «الرضا» بقريب أو بعيد ما يُعَدُّ ارتدادًا عن شعوره الذي أبداه نحوه ونحو العلويين جميعًا، وهو شعور يغلب عليه عنصر الصدق؛ فيروي «اليعقوبي» أن المأمون مشى في جنازة «الرضا» حاسرًا «وهو بين قائمتي النعش يقول: إلى من أروح بعدك يا أبا الحسن، وأقام عند قبره ثلاثة أيام يؤتى في كل يوم برغيف وملح فيأكله»[4]. أما بعد وفاة «الرضا» على المدى البعيد فإن المأمون لم يُبْدِ تحولًا في شعوره نحو العلويين عمومًا، فقد «أصرَّ على موقفه الودِّيِّ منهم»، «ولم ينسَ ذلك حتى وفاته، إذ أوصى أخاه المعتصم بهم»[5].

نخلص من هذا الاستعراض الطويل لقضية «الرضا والمأمون» إلى أن بيعة المأمون للرضا كانت استلهامًا لآرائه المذهبية المستمدة من فكر المعتزلة، وقد أغراه بهذه البيعة ما تكامل في شخصية «الرضا» من شروط الإمامة التي تجعله أحق بها وأهلها، هذا فضلًا عمَّا لهذه البيعة من سلطان في توحيد الصف ولَمّْ

(١) د. محمد مصطفى هدارة، المأمون - الخليفة العالم، ص ٨٢.

(٢) الكامل لابن الأثير ٦/٣٥١.

(٣) عصر المأمون ١/٢٦٨. والحق أن إقحام عنصر الأخلاق في السياسة يجب أن يؤخذ بشيء من الحذر، والمأمون نفسه لم يستطع أن يتحرر من التهم التي لاحقته في حادث اغتيال الفضل بن سهل، رغم محاولته تغطية الأمر.

(٤) تاريخ اليعقوبي ٢/٥٥١.

(٥) د. محمد حلمي محمد أحمد، الخلافة والدولة في العصر العباسي، ص ٥٧-٥٨.

الشعث، وفي ضوء هذا كله تَسْلَمُ ساحةُ المأمون من التهم التي ترتبت على الوفاة غير الطبيعة لعلي الرضا، والذي يدعم ذلك أن شعور الودِّ الذي أبداه المأمون نحو العلويين كان خالصًا من الشوائب، ولازمه حتى انتقل إلى جوار ربِّه.

● ● ●

ثانيًا: إعلان البراءة من معاوية:

هذه هي القضية الثانية التي برزت في المرحلة الأولى من حياة المأمون المذهبية بعد القضية الأولى وهي بيعته للرضا. والهدف هنا هو محاولة استخلاص ما وراء هذه القضية من دلالات مذهبية، يذكر الطبري وغيره من المؤرخين أنه في سنة ٢١١هـ «أمر المأمون مناديًا فنادى: برئت الذمة ممَّنْ ذكر معاوية بخير أو فضَّله على أحد من أصحاب رسول الله ﷺ»[١]. فما مدلول هذا التصرف؟

من المفيد هنا استحضار ما سبق ذكره في الفصل الخاص «بالمعتزلة والأمويين» عن موقف المعتزلة عمومًا من معاوية، فقد سبق أنهم يصفونه بالبغي ومنازعة الأمر أهله وعدم جدارته بالإمامة الصحيحة، بل يتطرف بعضهم فيحكم عليه بالكفر، والمأمون هنا يعبر عن هذا الموقف بصورة متقاربة، فهو لا يبرأ من معاوية فقط: بل يبرأ ممن أثنى عليه أو قدَّمه على غيره من الصحابة، وقد أوشك المأمون أن يتطرَّف أكثر من هذا، فهمَّ بلعن معاوية على المنابر، لكن «يحيى بن أكثم» -وكان قاضي قضاته في هذه المرحلة- خوَّفه نتائج إقدامه على هذا التصرف، وذكر له أن العامة لا تحتمل لعن أحد من الصحابة، وربما فتح هذا الأمر أبوابًا من الفتن يصعب سدها[٢]. والقارئ لسيرة يحيى بن أكثم يعرف أنه كان ممثلًا للجبهة السنية المحافظة في بلاط المأمون، وكانت له مكانته التي لا تُجْحَد عند الخليفة[٣]. ويقف على الطرف المذهبي الآخر ثمامة بن أشرس وأحمد بن أبي دُؤاد. والملاحظ أن المأمون رغم مَيله الواضح في هذه المرحلة

---

(١) الطبري ١٠/٢٧٨، ابن الأثير ٦/٤٠٦، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة ٢/٢٠١.

(٢) المحاسن والمساوئ للبيهقي، ص ١٤٦؛ والمنية والأمل، ص ٣٦-٣٧.

(٣) انظر ترجمة يحيى بن أكثم في: ابن خلكان ٥/١٩٧ وما بعدها.

إلى الجانب الاعتزالي كان يصغي إلى مختلف الآراء والاتجاهات إصغاء الموازن الذي يجعل الصواب هدفه، أيًا كان مصدره؛ ولذا فعندما سمع رأي «يحيى بن أكثم» وقلّبه على وجوهه أدرك حصافته وبُعد مرماه، فأحجم عمَّا همَّ به، والذي يبدو أن «ثمامة بن أشرس» هو الذي أغرى المأمون أن يكتب بلعن معاوية[1] وأوشك المأمون أن يستجيب لهذا الإغراء؛ لأنه صادف هوى مذهبيًا في نفسه. وعندما اقتنع برأي «يحيى» عرض نتيجة اقتناعه هذا على «ثمامة» قائلًا: «قد علمت ما كنا فيه ودبرناه في أمر معاوية. وقد عارَضَنا تدبير هو أصلح في تدبير المملكة وأبقى ذكرًا في العامة»، وذكر له رأي «يحيى»، ولكن «ثمامة» يحاول مرة أخرى أن يقنع المأمون بالرأي الأول بخفضه من قدر العامة وهجومه على حجة «يحيى». فقد قال للمأمون: «يا أمير المؤمنين، والعامة في هذا الموضع الذي وضعها به يحيى بن أكثم! والله لو وجهت إنسانًا على عاتقه سواد -يقصد أحد رجال العباسيين- ومعه عصا لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها»[2]. لكن المأمون لم يستجب لثمامة، ولم يلعن معاوية على المنابر. والذي تجدر ملاحظته هو أن عدول المأمون عن رأيه لم يكن تحولًا مذهبيًا، وإنما كان تصرفًا سياسيًا قصد به تسكين دواعي الفتنة، ولو استجاب المأمون لهواه المذهبي دون أي اعتبار آخر لما تردد في لعن معاوية الذي يحكم عليه المعتزلة بتجرده من شروط الإمامة وبغيه على أولي الأمر.

ملاحظة أخرى تتعلق بما يرمز إليه موقف يحيى بن أكثم من لعن معاوية، فيحيى بن أكثم قاضٍ سني، وموقفه هذا يرمز إلى موقف أهل السنة جميعًا من معاوية، فقد حمل الشيعة حملةً شعواء على كثير من الصحابة، وحَظِيَ معاوية بالقسط الأكبر من هذه الحملة، وقد رأى أهل السنة أنَّ خير وسيلة لمناهضة هذا الطرف الشيعي هو بعث معاوية والثناء عليه[3]، وهم في موقفهم هذا يرمزون إلى وجوب توقير الصحابة جميعًا والتحرج عن الخوض في أحد منهم ولو كان

(١) المنية والأمل، ص ٣٧.

(٢) المنية والأمل، ص ٣٧، وأيضًا: المحاسن والمساوئ للبيهقي، ص ١٤١.

(٣) الجاحظ لشارل بلات، ص ٢٩١.

معاوية. وهنا يجدر التفريق بين موقفين قد يبدوان متحدَين:

(أ) موقف الشيعة من معاوية.

(ب) وموقف المعتزلة والمأمون منه.

(أ) فموقف الشيعة[1] من معاوية يتفق في الأساس الذي يصدر منه مع موقفهم من الخلفاء الراشدين الذين رأوا أنهم مغتصبون للخلافة؛ هذا الأساس هو فكرة «النص»، وربما زاد موقفهم من معاوية حِدَّةً لأنه حارب «عليًا» وكاد له، ولكن يبقىٰ الأساس الذي يحملون عليه واحدًا وهو فكرة «النص».

(ب) أما موقف المعتزلة والمأمون من معاوية فإنه يصدر من نظرة أخرىٰ، إنها نظرة المفاضلة بين شخصين كما تنطق بها أعمالهما الظاهرة للعيان: فشخص سبق إلىٰ الإسلام وصدق في الجهاد وهاجر في سبيل الله، وأوذي مدافعًا عن دينه، ولم يدَّخر مالًا ولا جهدًا لنصرة الحق، وشخص أبطأ إسلامه ولم يجاهد جهاد غيره ولا هاجر في سبيل الله ولا أوذي في الدفاع عن الدين، وهنا تتضح المفارقة الهائلة بين الشخصين، فإذا أضيف إلىٰ ذلك أن الثاني رأىٰ نفسه أحق بالإمامة من الأول، وسلَّ السيف دفاعًا عن هذا الحق المزعوم كانت المسؤولية أظهر والخطيئة أشد.

بعد المقارنة بين هذين الموقفين لا يصح أن يقال: إن المأمون حين أمر بأن ينادىٰ ببراءة الذمة ممن ذكر معاوية بخير كان يعبر عن وجهة نظر الشيعة؛ ذلك أن الأساسين مختلفان تمامًا.



المرحلة الثانية من حياة المأمون المذهبية:

إذا كانت المرحلة الأولىٰ من حياة المأمون المذهبية -وهي التي بدأت قبل خلافته واستمرت إلىٰ سنة ٢١٢هـ- مرحلةً تمهيدية لاعتناق المأمون لمذهب الاعتزال، وظهرت خلالها بعض الدلائل التي تكشف عن تأثُّر المأمون الواضح بالمذهب، فإنه يمكن القول إن المرحلة الثانية -التي بدأت في سنة ٢١٢هـ،

---

(١) المقصود بهم هنا الإمامية.

واستمرَّتْ حتى وفاته- كانت تعبيرًا واضحًا عن إيمان المأمون بالاعتزال واعتناقه له، والصفحات الباقية من هذا الفصل ستتناول الموضوعات الرئيسة الآتية التي تكشف عن مذهب المأمون بوضوح:

١- إظهار المأمون القول بخلق القرآن.

٢- تفضيله علي بن أبي طالب على سائر الصحابة.

٣- ارتفاع مكانة أحمد بن أبي دُؤَاد وازدياد نفوذه ازديادًا هائلًا.

٤- عزل القاضي السني يحيى بن أكثم عن منصبه.

٥- ثم محاولة المأمون في آخر حياته أن يحمل الناس على اعتناق مذهب المعتزلة في خلق القرآن، وهي المحاولة التي لم تكد تبدأ حتى فاضت روح المأمون، لكنه وضع مسؤولية استمرارها أمانةً في عنق الخليفة الجديد.

١- إظهار القول بخلق القرآن:

تجمع المصادر القديمة على أن المأمون أظهر القول بخلق القرآن في سنة ٢١٢هـ[1]. وإذا رجعنا إلى الفصل الخاص بأصول الاعتزال الخمسة عرفنا أن مذهب خلق القرآن ينبع أساسًا من الأصل الأول وهو التوحيد كما يتصوره المعتزلة، بما يتضمنه من التأكيد على التفرد الكامل للذات العلية بالقدم ومطاردة أي شبهة قد تلقي شيئًا من الظلال على نقاء هذا المفهوم، ولمَّا كان عدم الاعتراف بخلق القرآن قد يلقي في الذهن أنه يشترك مع الله في صفة القدم، بما يفضي إليه ذلك من الشرك في عقيدة المعتزلة، فإنهم وقفوا بصلابة أمام هذا القول يحاربونه بالكلمة حين كانوا لا يملكون غيرها، ثم ضموا إلى الكلمة السيف حين صعدوا إلى مركز السيطرة، وهو ما سيتناوله الفصل التالي تفصيلًا.

لهذا أظهر المأمون القول بخلق القرآن كما تذكر المصادر، وكلمة «أظهر» بالذات لها دلالة خاصة في هذا المقام، فهي لا تنفي أن المأمون في المرحلة السابقة كان على عقيدة المعتزلة في خلق القرآن، بل تشير فقط إلى أن المأمون لم «يُظهر» هذا الرأي للناس ويحمله عليهم إلا في سنة ٢١٢هـ، وذلك حين تجسمت

(١) انظر مثلًا: الطبري ٢٧٩/١٠، ابن الأثير ٢٠٨/٦، البداية والنهاية ٢٦٧/١٠، النجوم الزاهرة ٢٠٣/٢.

في نفسه مخاطر العقيدة الخاصة بقدم القرآن بما تؤدي إليه من الشرك، فرأىٰ المأمون أنَّ إظهار هذا القول للناس ربما حملهم علىٰ مراجعة موقفهم، وذلك حين يرون إمام المسلمين والمدافع عن حرمة الدين يعتنق هذا القول ويدافع عنه.

والذي يؤكد أن اقتناع المأمون بمذهب «خلق القرآن» كان سابقًا علىٰ هذه المرحلة هو ما ترويه بعض المصادر من قوله: «لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت أن القرآن مخلوق». فلما سئل المأمون عن سبب اتِّقائه ليزيد بن هارون أبدىٰ تخوفه أن يرد عليه «فيختلف الناس وتكون فتنة»[1]. والقارئ لترجمة «يزيد ابن هارون» في «تهذيب التهذيب» مثلًا يجد أنه كان إمامًا محدثًا ثقة صدوقًا «لا يُسأل عن مثله»[2]، فهو إذن من طبقة المحدِّثين الذين يتحاشون الخوض في حديث «خلق القرآن» ويناهضون الخائضين فيه، وقد مثَّلهم أصدق تمثيل بعد «يزيد» هذا «أحمد بن حنبل» كما سيأتي.

فقضية خلق القرآن عند المأمون مرت بمراحل ثلاث: الأولىٰ مرحلة الاقتناع الشخصي دون محاولة إظهاره للناس، والثانية إظهار رأي المأمون في هذه القضية ونشره بين الناس في سنة ٢١٢هـ، والثالثة محاولة فرض هذا الرأي علىٰ عقائد الناس بالقوة، وهي التي بدأت في الشهور الأخيرة من حياة المأمون.

وبعد موت «يزيد بن هارون» سنة ٢٠٦هـ[3] استمر المأمون مترددًا في إظهار هذا القول للناس حتىٰ سنة ٢١٢، حيث قضىٰ علىٰ أسباب التردد حين رأىٰ أن القضية تمس أصل الإسلام الأول وهو التوحيد، ولعل هذا هو الفارق بين هذه القضية وقضية لعن معاوية، فالمأمون همَّ بلعن معاوية علىٰ المنابر ثم عدل عن ذلك خوف الفتنة، رغم أنَّ لعن معاوية يتمشَّىٰ مع مذهب المعتزلة الذين يتهمونه بالبغي والذي هوَّن علىٰ المأمون عدوله عن هذا اللعن أنه ليس قضية إيمان، فمن لم يلعن معاوية يُعَدُّ في نظر المعتزلة مخطئًا خطأً لا يُخْرِجه من دائرة الإيمان، ومن لم يعتنق مذهب «خلق القرآن» يُعَدُّ عندهم خارجًا عن دائرة الإيمان

(١) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ٣٠٩.
(٢) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ١١/ ٣٦٧.
(٣) النجوم الزاهرة ٢/ ١٨١.

الصحيح، وهذا ما جعل المأمون يُقْدِم على إظهار هذا القول، ثم جعله في آخر حياته يحاول حمل الناس عليه، ومن هنا يمكن القول إن أول خطوة محددة في طريق تحول المأمون الكامل إلى الاعتزال كانت: إظهار القول بخلق القرآن.

٢- تفضيله علي بن أبي طالب على سائر الصحابة:

يرتبط تفضيل المأمون لـ «علي» على سائر الصحابة بالسَّنة نفسها التي أظهر فيها القول بخلق القرآن، بل بالشهر نفسه أيضًا[١]. وقد كان هذا التفضيل سببًا لإغراء بعض المؤرخين القدامى والباحثين المحدَثين بنسبة المأمون إلى التشيع[٢]. وليس أبلغ في ردِّ هذا الزعم من عرض مذهب المأمون في تفضيل «علي» عرضًا أمينًا، وخير ما يصوِّر هذا المذهب هو تلك المناظرة الطريفة التي أوردها صاحب «العقد الفريد» بين المأمون وعدد من الفقهاء حول أفضلية «علي»، وليس هنا متسع لرواية نصها نظرًا لطولها، فمن الأنسب تلخيصها تلخيصًا لا يخل بجوهرها، فقد طلب المأمون من قاضي قضاته «يحيى بن أكثم» أن يصحب إليه أربعين رجلًا «كلهم فقيه يفقه ما يقال له ويحسن الجواب». فدخلوا على المأمون «وعليه سواده»، فهو إذن قد خلع الخضرة ورجع إلى شعار آبائه، فلما جلسوا وطارحهم المأمون حديثًا يزيل به وحشتهم ذكر لهم السبب الذي دعاهم من أجله وهو مناظرتهم «في مذهبه الذي هو عليه والذي يدين الله به»، ومؤدَّاه «أن علي بن أبي طالب خير خلفاء الله بعد رسوله ﷺ وأولى الناس بالخلافة له». فلما اعترض أحد الفقهاء -واسمه إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل- على هذا المذهب دخل معه المأمون في مناظرة طويلة بدأت بتقرير مبدأ أساسي هو أنَّ محكَّ التفاضل بين الناس: العمل الصالح، وانطلاقًا من هذا المبدأ أخذ المأمون يوازن بين فضائل «علي» وفضائل غيره من الصحابة، وانتهت به الموازنة إلى أن فضائل «علي» أثقل ميزانًا من فضائل سواه، فقد كان «علي» أسبق إسلامًا وأكثر جهادًا في سبيل الله وأسخى

---

(١) الطبري ٢٧٩/١٠، ابن الأثير ٤٠٨/٦.

(٢) البداية والنهاية ٢٧٧/١٠، والنجوم الزاهرة ٢/ ٢٠٦. ومن الأبحاث الحديثة انظر: «ابن حنبل» لأبي زهرة، ص ١٢٣.

بما ملكت يمينه، وهو الذي نزل فيه قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨]. كما ثبت «علي» يوم «حنين» مع ستة آخرين كلهم من بني هاشم وانهزم الباقون عن الرسول، ثم إنَّ مبيته في فراش رسول الله حين هاجر إلى المدينة بما اكتنفه من مخاطر مُحْدِقَة - فدائية لا تُثَمَّن، وقد كانت موازنة المأمون في الغالب تدور حول «علي» و«أبي بكر» لما يتمتع به الصِّدِّيق من مكانة ظاهرة في قلوب المسلمين، فأفضلية «علي» على «أبي بكر» تعني بالضرورة أفضليته على غيره من الصحابة، والملاحظ أن المأمون حين يوازن بين «علي» و«أبي بكر» ويفضل «عليًّا» لا ينكر فضل أبي بكر بل ينكر أَفْضَلِيَّته، وذلك حيث يقول: «لولا أن له فضلًا لما قيل إن عليًّا أفضل منه»، وبعد أن يفرغ المأمون من مناظرته مع الفقهاء ويبدي الفقهاء اقتناعهم بوجهة نظره يعقب قائلًا: «اللهم إني قد نصحت لهم القول، اللهم إني قد أخرجت الأمر من عنقي، اللهم إني أدينك بالتقرب إليك بحب علي وولايته»[1].

إن ما يلفت النظر في هذه المناظرة المهمة هو أن المأمون لا يتخذ قرابة «علي» من الرسول أساسًا للتفضيل، بل يتخذ العمل الصالح وحده أساسًا لذلك، وهذا هو الفارق الأساسي بين المأمون والشيعة في موقفهم من تفضيل «علي»، إن كليهما يشترك في تفضيل «علي» وأحقِّيَّته بالخلافة من سواه، لكنهما يختلفان في الأساس؛ فأساس الشيعة القرابة وأساس المأمون العمل الصالح، وهذا أيضًا هو الرابط بين موقف المأمون وموقف المعتزلة من قضية التفضيل، فالمعتزلة -وعلى الأخص معتزلة بغداد- يفضلون «عليًّا» لمآثره التي لا تنكر في سبيل الدين لا لقرابته من الرسول، ثم إنهم في الوقت نفسه لا يجحدون فضائل غيره من الصحابة،[2] فموقف المأمون إذن من تفضيل «علي» موقف اعتزالي، وهو يمثل تمامًا موقف معتزلة بغداد، وهو المذهب الذي اعتنقه المأمون[3].

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول إن مذهب المأمون في تفضيل «علي» يعد

---

(١) العقد الفريد ٣/ ٣٣-٣٧، المطبعة الشرفية ١٣٠٥هـ.

(٢) انظر الفصل الخاص بالاتجاه الشيعي في فكر المعتزلة السياسي.

(٣) ضحى الإسلام ٣/ ٢٩٥.

خطوة اعتزالية مهمة، ويجب تفسيره من زاوية الاعتزال، والاعتزال البغدادي بالذات لا من زاوية التشيع.

٣- ازدياد نفوذ أحمد بن أبي دُؤاد:

مات ثمامة بن أشرس -كبير المعتزلة في بلاط المأمون- سنة ٢١٣هـ[١]. وقد كان ثمامة -كما سبق- بمنزلة مستشار المأمون، يأخذ برأيه في الرجال ويستنصحه في كثير من الشؤون، وقد تعاصر ثمامة وابن أبي دُؤاد فترة في بلاط المأمون (من سنة ٢٠٤ إلىٰ سنة ٢١٣هـ)، ولكن نجم ابن أبي دُؤاد لم يصعد صعودًا ظاهرًا إلا بعد وفاة ثمامة، وقد حل في مكانه مستشارًا للمأمون ولكن بصورة أكثر تأثيرًا وتشعبًا، والذي يبرز عمق هذا التأثير ما يذهب إليه بعض المؤرخين من أنه هو الذي أغرىٰ المأمون بعقيدة خلق القرآن وبامتحان الناس فيها، يقول ابن السبكي: «وكان معظَّمًا عند المأمون أمير المؤمنين يقبل شفاعته ويصغي إلىٰ كلامه، وأخباره في هذا كثيرة، فدسَّ ابن أبي دُؤاد له القول بخلق القرآن وحسَّنه عنده وصيَّره يعتقده حقًّا مبينًا إلىٰ أن أجمع رأيه في سنة ٢١٨هـ علىٰ الدعاء إليه»[٢]. وليس الهدف هنا إقرار ابن السبكي علىٰ تهمته هذه، فقد سبقت مناقشة نظائرها وتبيَّن أن المأمون لم يصدُر في آرائه عن تلقين من أحد، بل صدر عن دراسة واقتناع، ولكن هذا القول يشير إلىٰ تعاظُم مكانة ابن أبي دُؤاد حتىٰ نسب إليه البعض إملاء آرائه علىٰ المأمون.

ورغم أنَّ ابن أبي دُؤاد لم يكن وزيرًا للمأمون ولا صاحب منصب رسمي فإنه كان في منزلة دونها كل المناصب، ولم يطرأ علىٰ منزلته هذه لدىٰ المأمون ما يغض من رفعتها أو يوهن من رسوخها، بل زادتها الأيام رفعة ورسوخًا، ولم ينسَ المأمون وهو علىٰ فراش الموت أن يوصي خليفته المعتصم بمكانة ابن أبي دُؤاد والحرص علىٰ رعايتها، وذلك في قوله: «وأبو عبد الله ابن أبي دُؤاد فلا يفارقك وأشركه المشورة في كل أمرك فإنه موضع للملك منك»[٣]. وقد كان

---

(١) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٠٧.

(٢) طبقات الشافعية ١/ ٢٠٦. وانظر أيضًا: البداية والنهاية ١٠/ ٢١٩. كما يوافق بعض الباحثين علىٰ هذا الرأي دون مناقشة، انظر: «أحمد بن حنبل والمحنة» لباتون، ص ٩٧، والمعتزلة لزهدي جار الله، ص ١٦٤.

(٣) تاريخ الطبري ١٠/ ٢٩٥.

ابن أبي دُؤَاد عند المأمون كما أراده المأمون أن يكون عند المعتصم: ملازمًا له ومستشارًا في كل أموره.

واعتماد المأمون على ابن أبي دُؤَاد وثقته المطلقة به، مع ما كان عليه ابن أبي دُؤَاد من اعتزال راسخ متعصب، يعكس مظهرًا من مظاهر تشيع المأمون بمذهب الاعتزال في هذه المرحلة من حياته، فالمعروف أن الإنسان يميل بطبعه إلى من يوافقه مذهبًا ومشربًا وينحرف عمن ليس كذلك، ومن هذه الزاوية كذلك يفسر عزل المأمون ليحيى بن أكثم.

٤- عزل يحيى بن أكثم عن منصب قاضي القضاة:

الثابت تاريخيًا أن صلة يحيى بن أكثم بالمأمون بدأت مبكرة حتى ذُكِرَ أنه كان السبب في تعريف المأمون بأحمد بن أبي دُؤَاد في سنة ٢٠٤هـ[١]. وقد كان يحيى ابن أكثم «سليمًا من البدعة ينتحل مذهب أهل السنة»[٢]، وسلامته من البدعة وصف يعني -ضمن ما يعني- عند القدماء أنه لم يكن معتزليًا، ورغم ذلك فقد عيّنه المأمون قاضي قضاته وبلغ عنده مكانًا رفيعًا، يقول ابن خلكان: «وغلب على المأمون حتى لم يتقدّمه أحدٌ عنده من الناس جميعًا». ثم يقول: «ولا نعلم أحدًا غلب على سلطانه في زمانه إلا يحيى بن أكثم وأحمد بن أبي دُؤَاد»[٣]، فقد كانت مكانته إذن عند المأمون تنافس مكانة ابن أبي دُؤَاد أو تزيد عليها، والفارق الأساسي أنّ مكانة ابن أبي دُؤَاد استمرت وازدادت تمكنًا مع الأيام، أما مكانة «يحيى» فقد وهنت وحلّ عليها البِلَى حتى عزله المأمون في سنة ٢١٧هـ حين كان بمصر، عزلًا مهينًا، وأمره بالرحيل إلى بغداد وألا يبرح داره[٤]. فما السر في

---

(١) ابن خلكان ١/ ٦٦ -٦٧.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ١٩٨.

(٤) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٥٧٠. ويذكر المسعودي في مروج الذهب ٢/ ٣٣٢ وابن خلكان في الوفيات ٥/ ٢١١ أن عزل يحيى كان سنة ٢١٥هـ والمأمون بمصر، ولما كان الثابت تاريخيًا أن زيارة المأمون لمصر تمت في سنة ٢١٧هـ، فإن ما ذكره المسعودي وابن خلكان غير دقيق. انظر: «النجوم الزاهرة» ٢/ ٢١٦، و«تاريخ اليعقوبي» ٢/ ٥٧٠.

هذا التحول؟ يقال إن سببه ما رُمِيَ به «يحيى» من انحرافات خلقية[1]، ويقال أيضًا إن أحمد بن أبي دُؤاد وشىٰ به إلىٰ المأمون تقربًا إلىٰ إحدىٰ الشخصيات[2]، ويقال إن يحيىٰ كان خشن المعاملة قاسيًا[3]. ولكن هذه أسباب لا تبدو متماسكة، أو علىٰ الأقل ليست هي أهم الأسباب، وإلا فلماذا استمر «يحيىٰ» في منصبه إلىٰ سنة ٢١٧هـ ولم تظهر هذه العيوب إلا في المرحلة النهائية من خلافة المأمون؟ إنَّ ما يبدو أكثر اتساقًا مع طبيعة هذه المرحلة أنَّ عزل يحيىٰ كان بدافع مذهبي، إن قاضي القضاة الذي يقول: «القرآن كلام الله، فمن قال إنه مخلوق يستتاب، فإن تاب وإلا ضُرِبتْ عنقه»[4] لم يصبح الرجل المنشود لخليفة يرىٰ أن من لم يعترف بخلق القرآن فقد خرج عن دائرة الإيمان الصحيح. لقد كان المأمون علىٰ وشك أن يمتحن الناس في خلق القرآن، وأن يأمر عماله بعزل كل من ينكر هذه العقيدة عن مناصبه، ومن التناقض الصارخ أن يدعو المأمون إلىٰ رأي ويحمل الناس عليه، وقاضي قضاته يقول بضده؛ ولهذا كان عزل «يحيىٰ» خضوعًا من المأمون لمقتضيات مذهبه ومظهرًا من مظاهر تشبثه به، وكان في الوقت نفسه تمهيدًا لإعلان سياسة المحنة في القرآن، ولم يكتفِ المأمون بعزل «يحيىٰ» بل حذَّر منه المعتصم في وصيته له وهو علىٰ فراش الموت، ونهاه أن يستعين به في عمل من أعماله[5].

٥- محاولة المأمون في آخر حياته أن يحمل الناس علىٰ القول بخلق القرآن:

بدأت هذه المحاولة في ربيع الأول سنة ٢١٨هـ/ ٨٣٣م حينما كتب المأمون إلىٰ نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم بامتحان القضاة والمحدِّثين في خلق القرآن[6]. والمعروف أن المأمون توفي في رجب من العام نفسه[7]، فقد بدأ المحنة إذن قبل

(١) مروج الذهب ٢/ ٢٣٢، وابن خلكان ٥/ ٢٠٤.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٥٧٠.

(٣) «بغداد» لابن طيفور، ص ١٣٩.

(٤) ابن خلكان ٥/ ١٩٨.

(٥) الطبري ١٠/ ٢٩٥.

(٦) المصدر نفسه ١٠/ ٢٨٤.

(٧) المصدر نفسه ١٠/ ٢٩٥.

وفاته بزهاء خمسة شهور، ومنذ بداية المحنة أخذ تاريخ المعتزلة يصطبغ بصبغة خاصة تقوم على استغلال النفوذ في محاولة إقناع الناس بما يرون أنه الصواب، فإن لم تُجْدِ محاولة الإقناع أرادوا حملهم على الاقتناع بالسيف، وسيخصص الفصل القادم لتناول دور المعتزلة السياسي في عصر المحنة، وأبعاد هذا الدور ونتائجه، والمقصود هنا هو الإشارة إلى أن محاولة المأمون إرغام الآخرين على القول بخلق القرآن تعكس قمة إيمانه بمذهب الاعتزال وتعكس إرادته أن يفرضه على عقائد الناس بعد أن اعتقد هو اعتقادًا كاملًا أنه الحق المبين، ولقد سبق القول إن عقيدة خلق القرآن لدى المأمون مرت بمراحل ثلاث: أولاها مرحلة الاعتقاد الشخصي، وثانيتها مرحلة إظهار هذا الاعتقاد على الملأ، أما الثالثة فهي هذه التي تتمثل في حمل الناس على هذا الاعتقاد بسيف السلطان.

إن سياسة المأمون في المحنة تمثيل صحيح لتطبيق المعتزلة لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد أمر المأمون في البداية بعرض مذهب خلق القرآن على القضاة والمحدِّثين لاعتناقه بالحسنى فإن لم يفعلوا فإنه أمر بركوب الصعب معهم وتدخُّل السيف لحسم النزاع[1]، ومن ثمَّ كان إعلان المأمون لسياسة المحنة في القرآن إعلانًا منه لبداية صفحة جديدة من تاريخ المعتزلة السياسي تتلخص في أن يكون الفكر الاعتزالي مصدرًا تنبع منه سياسة الدولة؛ لأنه من وجهة نظر المأمون والمعتزلة هو الوجه الصحيح للإيمان الخالص من الشوائب، وقد كانت نظرية خلق القرآن أبرز موضوع في هذه الصفحة الجديدة من تاريخ المعتزلة؛ وذلك لاتصالها المباشر بمبدأ التوحيد أصل الأصول في الإسلام، وإن وجدت بعض الموضوعات الأخرى في تلك الصفحة الجديدة.

نخلص مما سبق عرضه في هذا الفصل إلى أنَّ عصر المأمون كان طَوْرًا جديدًا في تاريخ المعتزلة، وأنَّ هذا العصر ينقسم إلى قسمين بارزين: أما أولهما فقد استمر إلى إظهار المأمون لخلق القرآن في سنة ٢١٢هـ، وأما الثاني فقد بدأ منذ هذه السنة (٢١٢هـ) إلى نهاية عصر المأمون. وكان القسم الأول مرحلة موازنة بين المذاهب عند المأمون أُتيح له خلالها التعرف إلى الاعتزال من مصادره، فلما

---

(١) الطبري ١٠/٢٩٠.

بدأت المرحلة الثانية أخذ تحول المأمون إلى الاعتزال يتخذ صورًا متوالية. فلما استقر في ذهنه أنه الحق الذي لا يشوبه باطل أراد أن يجعل الدولة كلها معتزلية، إن لم يكن على بساط من التفاهم والود فليكن على أسنة الرماح.

ومن هنا يبدأ دَوْر آخر جديد في تاريخ المعتزلة هو دور القهر والتسلط، وهو موضوع الفصل التالي.

الفصل الثاني
المعتزلة في مرحلة التسلط

بدأت مرحلة التسلط الاعتزالي في سنة ٢١٨هـ، وانحسر مدُّها بوفاة الواثق في سنة ٢٣٢هـ، فقد دامت إذن أربعة عشر عامًا حاول المعتزلة خلالها حمل الكافَّة على اعتناق مذهبهم. وقد كان من أبرز مظاهر هذا التسلط الاعتزالي ما يعرف بـ «محنة خلق القرآن»؛ ولذا فمن الطبيعي أن نبدأ بها في دراسة الأحداث البارزة التي أثارها المعتزلة في تلك المرحلة.

محنة خلق القرآن:

وتنبغي الإشارة إلى أن الهدف هنا ليس دراسة هذه القضية دراسة كلامية وتحليل الموقف الديني للمعتزلة منها، فهذه دراسة أليق بالفلسفة منها بالتاريخ، وإن كان ذلك لا يعني إغفال هذا الجانب تمامًا، بل يعني الاقتصار منه على ما له صلة بالأحداث التاريخية موضوع البحث، كما أن الهدف هنا ليس دراسة تاريخ المحنة دراسة عامة مستقلة، بل دراسة هذا التاريخ سياسيًا وفي ضوء إسهام المعتزلة في توجيه أحداثه[1].

بدأت أول شرارة في هذه المحنة حين أرسل المأمون -وهو بالرقة- إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم بن مصعب -في ربيع الأول سنة ٢١٨هـ- كتابه الأول

(١) من الأبحاث الحديثة التي عالَجَتْ تاريخ المحنة علاجًا عامًا دون الاقتصار على جانبه السياسي كتاب: «أحمد بن حنبل والمحنة» للمستشرق الأمريكي «باتون» ترجمة الأستاذ عبد العزيز عبد الحق. وأيضًا: «ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه» لمحمد أبي زهرة.

الذي يتضمن امتحان القضاة والشهود في القرآن، وملخصه[1] أنَّ الله حمَّل خلفاء المسلمين أمانة تصحيح عقائد الناس وتقويم ما يلحق بها من زيغ؛ لأن السواد الأعظم من الرعية محروم من نعمة النظر والتثبت، ومن هنا فإنهم آمنوا بقدم القرآن فأدَّىٰ بهم ذلك إلىٰ المساواة بين الله وخلقه، ثم يستدل المأمون بالنقل والعقل علىٰ بطلان هذه العقيدة ويرىٰ أن ما شجع العامة علىٰ التمادي فيها هو اعتناق بعض العلماء لها «تزينًا بذلك عندهم وتصنعًا للرئاسة والعدالة فيهم» فأولئك إذن «شر الأمة ورؤوس الضلالة»، وينتهي إلىٰ أنهم بتلك العقيدة لم يستكملوا حقيقة الإسلام ولم يُخْلِصوا التوحيد، فليسوا موضع ثقة في أعمالهم ولا شهاداتهم، وبعد ذلك يَخْلُص المأمون إلىٰ هدفه من هذا الكتاب في قوله لإسحاق: «اجمع مَنْ بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق الله القرآنَ وإحداثه، وأعْلِمْهم أنَّ أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلَّده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثَقُ بدينه وخلوص توحيده ويقينه». فإذا أقرَّ القضاة بذلك كان عليهم أن يمتحنوا الشهود لديهم ويرفضوا شهادة من ينكر خلق القرآن.

هذا هو ملخص الكتاب الأول في المحنة، ومنه يتبيَّن أن المأمون يقصر الامتحان في القرآن علىٰ القضاة والشهود، أما القضاة فلأنهم يصدرون للحكم بين الناس، ولن يكون حكمهم هذا موضع ثقة إلا إذا كان إيمانهم صحيحًا خالصًا من شوائب الشرك، وأما الشهود فلأن شهادتهم أساس لعمل القاضي، ففي ضوئها يصدر حكمه، ولن تكون شهاداتهم موضع ثقة إلا إذا كان إيمانهم موضع ثقة أيضًا.

ثم طلب المأمون من إسحاق أن يرسل إليه -وهو بالرقة- سبعة من الفقهاء، حدَّدهم بأسمائهم ليمتحنهم في القرآن، فأرسلهم إليه إسحاق فامتحنهم المأمون فأقرّوا جميعًا بخلق القرآن، فأعادهم المأمون إلىٰ بغداد، وأمر إسحاق بن إبراهيم أن يعلن إقرارهم هذا علىٰ الملأ[2].

---

(١) الطبري ١٠/ ٢٨٤-٢٨٥؛ بغداد لابن طيفور، ص ١٨١ وما بعدها.

(٢) الطبري ١٠/ ٢٨٦.

ولكن المأمون لم يكتفِ بذلك، بل أرسل إلى إسحاق كتابًا ثانيًا[1] هو في الحقيقة بسط لوجهة نظره في الكتاب الأول وإدلاء بمزيد من الحجج، فقد أضاف في هذا الكتاب أن هؤلاء الذين يدّعون قدم القرآن يذهبون مذهب النصارى في عيسى حيث ادّعوا أن عيسى غير مخلوق لأنه كلمة الله. ويمضي المأمون في هذا الكتاب شوطًا أبعد حين يحرم هؤلاء من تولي أي أمر من أمور الرعية بعد أن حرمهم في كتابه الأول من القضاء والشهادة، فهو يرى أن إيمانهم منهدم بانهدام التوحيد؛ ذلك أنه «لا توحيد لمن لم يقرّ بأن القرآن مخلوق». ولا جدوى بعد ذلك من أن تظهر على هؤلاء بعض معالم الرشاد والسداد «فإن الفروع مردودة إلى أصولها ومحمولة في الحمد واللوم عليها، ومن كان جاهلًا بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته فهو بما سواه أعظم جهلًا وعن الرشد في غيره أعمى وأضل سبيلًا». وفي نهاية الكتاب يأمر المأمون إسحاق بأن يبدأ امتحانًا جديدًا في القرآن يترتب على نتيجته تثبيت المجيب في منصبه وعزل الممتنع.

دعا إسحاق بوجوه الفقهاء والمحدِّثين والقضاة وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين ليتفهموه جيدًا، ثم بدأ يمتحنهم واحدًا واحدًا، فما أنكروا خلق القرآن إنكارًا صريحًا ولا أجابوا إجابة صريحة، والحوار التالي بين إسحاق وأبي حسان الزيادي -أحد من طُلِبوا للامتحان- يمثل نموذجًا لما دار في تلك المناقشات، فقد سأل إسحاق أبا حسان: القرآن - مخلوق هو؟ فقال: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا، وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع وعلم ما لم نعلم، وقد قلّده الله أمرنا فصار يقيم حجّنا وصلاتنا ونؤدي إليه زكاة أموالنا ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، وإن أمَرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا. فقال إسحاق: القرآن - مخلوقٌ هو؟ فأعاد عليه أبو حسان مقالته. قال إسحاق: إن هذه مقالة أمير المؤمنين، قال: قد تكون مقالة أمير المؤمنين ولا يأمر بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن أخبرتني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول قلت ما أمرتني به، فقال له إسحاق: ما أمرني أن أبلغك شيئًا[2]. كما أن الحوار الذي دار بين إسحاق وأحمد بن حنبل

---

(١) انظر نص الكتاب الثاني في الطبري ١٠/٢٨٦-٢٨٧، وانظر أيضًا: ابن طيفور، ص ١٨٣ وما بعدها.

(٢) الطبري ١٠/٢٨٨، وابن الأثير ٦/٤١٥.

لم يجاوز فيه ابن حنبل قوله: القرآن كلام الله لا أزيد عليها، ورفض وصفه بأنه مخلوق أو قديم[1]. وهذا هو المحور الذي دارت حوله كل الإجابات.

كتب إسحاق بن إبراهيم إجابات القوم وأرسلها إلى المأمون، فكتب إليه المأمون كتابه الثالث يحمل فيه على هؤلاء الذين وصفهم بأنهم «متصنعة أهل القبلة وملتمسو الرئاسة فيما ليسوا له بأهل» لأنهم لم يجيبوا بخلق القرآن. وقد سرد المأمون معايبهم وذكر ما يعرفه عنهم من مساوئ تدفعه إلى الشك في نزاهة موقفهم، ثم طلب المأمون من إسحاق أن يعيد امتحانهم فمن أجاب منهم بخلق القرآن أطلق سراحه، ومن لم يجب، أو على حد تعبير المأمون «من لم يرجع عن شركه» من هؤلاء يبعث بهم إسحاق إلى المأمون مقيّدين ليعيد عليهم الامتحان، فإن أجابوا فقد نجوا، وإن أنكروا «حملهم جميعًا على السيف». ولكن المأمون طلب من إسحاق أن يتولى نيابةً عنه قتل اثنين من هؤلاء إن رفضا الإجابة، هما: بشر بن الوليد، وإبراهيم بن المهدي[2]. ولعل المأمون رأى أن هذين بالذات قد عرفا الحجة كاملة وانقطعت أعذارهما في الإنكار، فلن يسمعا عند المأمون جديدًا يجهلانه في هذه القضية.

وهكذا جمع إسحاق هؤلاء مرة أخرى وأعاد عليهم الامتحان واضعًا أمامهم تهديدات المأمون، فأقروا جميعًا بخلق القرآن إلا أربعة منهم، ثم أعاد الامتحان على هؤلاء الأربعة فأجابه أحدهم، وبعد يومين أعاد الامتحان على الثلاثة فأجابه آخر، ولم يبق مصرًّا على إنكاره إلا اثنان هما: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح؛ فكبّلهما إسحاق بالقيود وبعث بهما إلى «طرسوس» حتى يرجع إليها المأمون من غزو الروم، وكتب إلى المأمون كتابًا يذكر فيه إقرار من أقر بخلق القرآن، وأنهم أجابوا مكرهين، وقد التمسوا لأنفسهم العذر عن الإجابة لمكان هذا الإكراه، فأرسل المأمون إلى إسحاق كتابه الرابع يحقر من شأن هذا العذر؛ ذلك أن ما احتجوا به من قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] ينطبق على من اعتقد الإيمان وأظهر الشرك

(١) الطبري ١٠/٢٨٨، وابن الأثير ٦/٤٢٦.

(٢) انظر نص كتاب المأمون الثالث في: الطبري ١٠/٢٨٩ وما بعدها.

كعمار بن ياسر، وأما من اعتقد الشرك وأظهر الإيمان فليست هذه الآية له، ومن ثمَّ لا تصلح متعلقًا لهم[1].

ولهذا أمر المأمون إسحاق أن يرسل إليه هؤلاء الفقهاء ليرىٰ بنفسه: هل كانت إجابتهم صادرة عن إكراه أو اقتناع، فامتثل إسحاق وبعث بهم إلىٰ «طرسوس» لينتظروا أوبة المأمون من غزو الروم، ولكن الأجل لم يُمْهِل المأمون حتىٰ يلتقي بهم، فلما وصل هؤلاء إلىٰ «الرقة» في طريقهم إلىٰ «طرسوس» بلغهم نعي المأمون فرُدُّوا إلىٰ بغداد، وبذلك أُسْدِل الستار علىٰ أحد فصول المحنة ليبدأ فصلها الثاني في عصر المعتصم.

هذه -باختصار- أهم الأحداث التاريخية المتعلقة بالمحنة في عصر المأمون، وقبل الشروع في دراسة تطوراتها إبان خلافة المعتصم يجدر ذكر الملاحظات التالية عن المحنة في عصر المأمون:

أولًا: كانت كتب المأمون في المحنة تعبيرًا صحيحًا عن منهج المعتزلة في تطبيقهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهم في تطبيقهم لهذا المبدأ لا يلجؤون إلىٰ القسوة إلا بعد أن يفشل اللين، والقسوة نفسها درجات، وهم يتصاعدون بها خضوعًا للموقف حتىٰ تبلغ حدها الأقصىٰ، فلقد أمر المأمون في الكتاب الأول بامتحان القضاة والشهود وعزل القاضي الذي لا يجيب ورد شهادة الشاهد، ثم رفع درجة العقوبة بعد ذلك حين أمر ألا يتولىٰ امرؤ ينكر خلق القرآن شأنًا من شؤون الرعية، ولما رأىٰ المأمون أن هذه العقوبة لم تشف داء القوم بدأ يهدِّد بتدخل السيف ليحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون! ويلخص ذلك المنهج في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قول المأمون فيمن يُدعىٰ «أحمد ابن يزيد» أحد منكري خلق القرآن: «إنه صبي في عقله لا في سنِّه، وإنه إن كان لا يحسن الجواب في القرآن فسيحسنه إذا أخذه التأديب، ثم إن لم يفعل كان السيف من وراء ذلك»[2]. فالنقاش أولًا، ثم التأديب بعده، ثم السيف بعدهما.

ثانيًا: كان «المأمون» مخلصًا كل الإخلاص في اتباع سياسته هذه لفرض وجهة

---

(1) انظر تفصيلات ذلك في: الطبري ١٠/٢٩ وما بعدها، وابن الأثير ٩/٤٢٢ وما بعدها.

(2) الطبري ١٠/ ٢٩٠.

نظره على الآخرين بالقوة، وذلك لا يعني أن المأمون كان مصيبًا في ذلك، فالعقائد لا يمكن إرغام الناس على الاقتناع بها، والتفتيش عليها أمر مستحيل، أما إخلاص المأمون في ذلك فمردُّه إلى غيرته على المفهوم الخالص للتوحيد وخوفه أن يحل التحريف على هذا المفهوم، أو أن تتطور عقيدة المسلمين في القرآن لتصبح كعقيدة النصارى في عيسى: كلاهما قديم لأنه كلمة الله. وإخلاص المأمون في عقيدته تلك ينفي الزعم القائل بأن بعض حاشيته من المعتزلة أغروه بها وحملوه على الامتحان فيها، كما ينفي ما يزعمه المستشرق الأمريكي «ولتر باتونه من أنَّ المأمون كان صادرًا في مذهبه الاعتزالي هذا عن ضيقه بالسنة واستثقاله جوَّها الخانق؛ ولهذا أحاط نفسه برجال يماثلونه في نزعته نحو الفكر الحر»[1]. إنَّ مؤدى هذا الرأي أنَّ مذهب المأمون والمعتزلة يتصادم مع السنة، أو أن السنة كانت تمثل قيودًا على هؤلاء، وقد حاولوا الثورة عليها باعتناق مذهبٍ يدعو إلى الفكر الحر كان من بين مظاهره القول بخلق القرآن واضطهاد الفقهاء والمحدِّثين، لكن الواقع لا يؤيد هذا الرأي؛ لأن القول بخلق القرآن من وجهة نظر المعتزلة لا يتعارض مع السنة، ثم إن الفكر الحر عند المعتزلة لا يعني أنهم ضاقوا ذرعًا بالسنة، بل يعني إعمال العقل لمطاردة الشُّبَهِ التي تُشَوِّه نقاء العقيدة الإسلامية الصحيحة، حرصًا منهم على الوصول بالتوحيد إلى أكمل مفاهيمه، ومن هنا يفسر تشددهم في محنة خلق القرآن.

ثالثًا: يثير الأستاذ «أبو زهرة» شكوكًا حول نسبة الكتب السابقة في المحنة إلى المأمون، ويرى أنَّ صاحب هذه الكتب هو أحمد بن أبي دُؤَاد، وهو يعتمد في إصدار هذا الحكم على ما اتسمت به لغة هذه الكتب من إسهاب وطول، وليس من عادة الخلفاء إذا كتبوا بأنفسهم أن يسهبوا ذلك الإسهاب، ثم إن الخليفة يعبر فيها عن نفسه بلغة الغائب لا المتكلم، وينزل خلالها إلى الطعن في فتاوى هذا واستحلال ذلك للربا مما ترفضه حصافة المأمون، وقد كُتِبَتْ هذه الكتب «والمأمون مريض قد تضعضعت نفسه»؛ ولهذا سوَّغ لابن أبي دُؤَاد ما كتب، وأخيرًا فإنها كتبت والمأمون غائب عن بغداد، فـ«لماذا لم يتخذ المأمون ما اتخذ

(١) باتون: أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، ص ٩٥.

وهو ببغداد والعلماء جميعًا حوله ولم يدعُ إلى الامتحان إلا وهو غائب عن بغداد؟![1].

هذه -بإجمال- هي أسباب شك الأستاذ «أبي زهرة» في نسبة كتب المحنة إلى المأمون، لكن باحثًا آخر -هو الأستاذ عبد العزيز عبد الحق- يرفض هذا الرأي معتمدًا على أسباب أهمها:

١- لم يثبت أن المأمون أرسل كتبه وهو مريض؛ لأن مرض المأمون بدأ في العشرة الأخيرة من جمادى الثانية (سنة ٢١٨هـ)، وقد تم إرسال هذه الكتب في ربيع الأول والثاني وجمادى الأولى وعشرين يومًا من جمادى الثانية[2].

٢- كان المأمون على إحاطة بالاعتزال لا تقل عن إحاطة أحمد بن أبي دُوَاد به، أما ثقافته وسعة اطّلاعه على الفلسفة وعلوم الأوائل فذلك مما قصر عنه ابن أبي دُوَاد، ومن هنا فليس غريبًا أن تصدر هذه الكتب عن المأمون بما احتوت عليه من تفصيل وتعليل، ولم يكن المأمون بحاجة إلى ابن أبي دُوَاد ليكتبها له.

٣- أما ما ورد في كتاب المأمون الثالث من تجريح في الفقهاء وذكرٍ لمثالبهم فإن المصادر تؤيد إمكانية صدوره من المأمون، ذلك أنَّ العباسيين في صدر دولتهم ابتدعوا جهازًا خاصًّا للأخبار يشرف عليه موظف كبير يسمي «صاحب الخبر».

ويروي البيهقي عن إبراهيم بن السندي ما يؤيد ذلك بخصوص المأمون، فقد ذكر «ابن السندي» ما كشفه له المأمون من حال أصحابه وما يراؤون به الناس[3]، وعندما خرج «ابن السندي» من عند المأمون قال له رجل من علماء العسكر ممن سمع هذا الحديث: هل رأيت أو سمعت قطُّ أعلم برعيته وأشد تنقيرًا من هذا؟! فقال ابن السندي: اللهم لا![4]. وهذا يعني أن المأمون كان يعرف خبايا الحياة

---

(١) ابن حنبل لأبي زهرة، ص ٦٠-٦١.

(٢) الطبري ١٠/٢٩٥.

(٣) يقول إبراهيم بن السندي معلقًا: «والله لو كان قد أقام في رحل كل رجل حولًا لما زاد على معرفته». المحاسن والمساوئ، ص ١٤٩.

(٤) ومما قاله المأمون في هذا الحديث: تسبيح حميد الطوسي، وصلاة قحطبة، وصيام النوشجاني، ووضوء بشر المريسي، وبناء مالك بن شاهك المساجد، وبكاء إبراهيم بن بريهة على المنبر» =

الخاصة لذوي المكانة في دولته وهو يستغل معرفته تلك في الوقت المناسب[1].

فهذه هي وجهة نظر الأستاذ عبد العزيز عبد الحق في اعتراضه على رأي الأستاذ أبي زهرة. والحق أن كل الدلائل ترجح نسبة هذه الكتب إلى المأمون، فبالإضافة إلى ما سبق ذكره الآن يبدو من المستبعد حقًا أن يُقْدِم ابن أبي دُوَاد على محاولة حمقاء كهذه، هي محاولة الكذب على الخليفة والتقوُّل عليه بما لم يقله، حتى لو صح أنه عرض عليه هذه الكتب مستغلًا حالة مرضه، وهو يعلم أنه سيوافق تحت وطأة المرض، فهل علم ابن أبي دُوَاد أن المأمون لن يبرأ من مرضه ولن تتكشَّف أمامه الحقائق عارية صريحة ليرى سوء هذا الصنيع الذي أثار الرعية وأفسد القلوب؟ هذه واحدة، والأخرى أن المأمون قال في وصيته للمعتصم وهو على فراش الموت: «وخذ بسيرة أخيك في القرآن»[2]. وربما قيل إن المراد هو حضه على اعتناق مذهب المأمون في خلق القرآن، لكن مفهوم العبارة يعطي أبعد من هذا، وإلا لقال له: وخذ برأي أخيك في القرآن؛ فلك أن السيرة توحي بالمسلك والطريقة لا مجرد الرأي، فكأنه قال: خذ بمنهج أخيك في امتحان الناس في القرآن واستبعاد من لا يقر بخلقه، وهذا ما كان من المعتصم فعلًا، ولا يمكن القول هنا بأن ابن أبي دُوَاد هو الذي كتب وصية المأمون وهو على فراش الموت ودسَّ فيها هذه العبارة!

ثم يبقى بعد ذلك تساؤل أخير فيما لو صح أن ابن أبي دُوَاد كتب هذه الكتب، فهل كتبها برغبة المأمون وإرادته أو دون رغبته وإرادته؟ إن كانت الأولى فإن

= (المحاسن والمساوئ، ص ١٥٠)، ويروي البيهقي أيضًا أن المأمون قال لإبراهيم بن السندي: «بَلَغَكَ أنك عالم بأمر الدولة ورجال الدعوة فقال إبراهيم: ذلك الذي يلزمني يا أمير المؤمنين بعد الفرض أنْ أعرف أيام موالِيَّ ومحاسن ساداتي، قال: فهات ما عندك، ثم أنشأ يحادثني ويسائلني عن أمور خفية لم تخطر ببالي قط، فكاد منها أن قال- ما اسم أم قحطبة بن شبيب؟ قلت: لا أعلم، قال: لبابة بنت سنان، ثم قال: ما اسم أبي عون؟ قلت: لا أدري، قال: فلان. فوالله ما زال يسائلني عن خفيّ أمر الدولة ولا يجد عندي جوابًا ولا يزيدني على أن تبسم، فكلما فعل ذلك زاد في عيني وعظمت عند نفسي». المحاسن والمساوئ، ص ١٤٩.

(١) انظر تفصيلات رأي الأستاذ عبد العزيز عبد الحق في مقدمة ترجمته لكتاب: «أحمد بن حنبل والمحنة» لـ «باتون»، ص ٦٦ وما بعدها.

(٢) الطبري ١٠/ ٢٩٤.

المأمون هو المسؤول الأول والأخير عن هذا العمل، وتصبح مهمة ابن أبي دُوَاد هنا شكلية بحتة ما دام لا يترجم إلا عن فكر المأمون ورغبته، ومن ثمّ فإن نسبة هذه الكتب لابن أبي دُوَاد تصبح غير كاملة الأركان، وإنّ كانت الأخرى، أي أنْ يكون ابن أبي دُوَاد كتبها دون رغبة المأمون وإرادته فهذا هو العمل الذي يُستبعَد صدوره من ابن أبي دُوَاد، بل يستبعد صدوره من إنسان لا يلم إلا بأبجديات السياسة والتدبير.

أما الاعتراض الوجيه الذي يثيره الأستاذ «أبو زهرة» حول كتابة هذه الكتب والمأمون غائب عن بغداد، فإن ما يبدو ممكنًا في الإجابة عنه أن المأمون لما نضج في ذهنه هذا المذهب وأحسّ أنه الحق الصراح أدرك ضرورة نشره بين رعيته دون إبطاء؛ لأن الأمر هنا أمر إيمان وشرك وليس قضية فرعية من قضايا الدين يسوغ فيها التأجيل أو الخلاف، ولعل المأمون كان يخشى أن يطول به المقام في غزوته تلك؛ ولهذا أثار القضية، وربما كان مطمئنًا إلى أنّ وجه الحق فيها بَيِّنٌ بعد ما ساقه من حجج وبراهين تؤيد ما يراه، وإلى أنّ العلماء سيخضعون للحق فور سماع الحجة، فلما أخبره «إسحاق بن إبراهيم» بنتيجة الامتحان خاب ظن المأمون وثارت ثورته، ثم طلب ما طلب من إرسال العلماء إليه ليمتحنهم بنفسه!

أما الاعتراض الخاص بما اتسمت به كتب المحنة من إسهاب وطول، الأمر الذي لا تجري به عادة الخلفاء إذا كتبوا بأنفسهم، فإنّ ما ينبغي تذكُّره في مقام الرد عليه أنّ المأمون لم يكن على طراز مَنْ سبقه مِنَ الخلفاء، بل كان غنيًا بالمعرفة متدفِّق التفكير، فضلًا عن أن القضية التي يعالجها هنا قضية تتعلق بجوهر العقيدة، وهو موقف يُملي عليه أن يتقصَّى كل الأدلة التي تدعم وجهة نظره، وأن يطارد الشبهات التي يتعلق بها المخالفون.

فخلاصة ما تقدم في هذه النقطة أن سياسة المحنة كانت بعلم المأمون وإرادته، ولم تُملَ عليه إملاءً أو تُتَّخَذ من وراء ظهره، وأنه كان صادرًا فيها عن إيمانه العميق بمذهبه، ثم عن إيمانه بخطورة الأمر الذي دارت عليه المحنة، وهو عقيدة التوحيد كما يتصورها المعتزلة.

رابعًا: كان سلوك المأمون في المحنة صادرًا عن إحساسه بمسؤولية الإمام في حمل الناس على الجادة وتقويم اعوجاجهم دينيًا ودنيويًا، فالإمام ليس مسؤولًا عن إدارة الشؤون الدينية لرعيته فقط، بل هو مسؤول أيضًا عن توجيه حياتهم الروحية وإقامتها على الحق وعلى طريق مستقيم، وهذا هو الفارق الواضح بين الخلفاء العباسيين والأمويين الذين غلب الطابع الدنيوي على خلافتهم، وقد انتقد الدكتور أحمد أمين موقف المأمون في المحنة بأنه كان قائمًا على الخلط بين منصب الخليفة ومنصب المعلم في حين أن طبيعة الموقفين مختلفة: فطبيعة منصب الخليفة «إصدار الأوامر الحاسمة التي لا تحتمل جدلًا ولا مناقشة»، أما طبيعة منصب المعلم فهي «أن يعرض النظريات ثم توضع نظرياته على بساط البحث فتارة تقبل وتارة ترفض»[1]. لكن الحقيقة أنَّ المأمون كان حريصًا على أن يقوم بدور الإمام لا الخليفة فحسب[2]. ويؤكد هذا المعنى ما ورد في غير موضع من كتب المأمون في المحنة، فهو يقول مثلًا في كتابه الأول -مبررًا وجهة نظره في حمل الناس على مذهب خلق القرآن-: «إن بن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم»[3]. ويكرر هذا المعنى ويوضحه في كتابه الثاني إذ يذكر أن من حق الله على خلفائه أن «يهدوا إليه من زاغ عنه، ويردوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاتهم ويقفوهم على حدود إيمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم»[4].

ومن هنا تشدَّد المأمون في المحنة تشددًا عظيمًا لإحساسه أنه يؤدي حق الله عليه، وقد عبَّر عن هذا المعنى بدقة ابن العماد الحنبلي حين ذكر أن المأمون «قام في هذه البدعة قيام متعبِّد بها»[5]. وهذا هو السبب في أن المأمون مضى دون

(١) ضحى الإسلام ٣/٢٠٢.

(٢) د. محمد مصطفى هدارة، المأمون - الخليفة العالم، ص ١٢٧.

(٣) الطبري ١٠/ ٢٨٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٥) شذرات الذهب ٢/ ٣٩.

تردد في إجراءات المحنة ولم يُبْدِ في موقفه أي تراجع بعد أن رأى ردود الفعل السيئة بين الرعية لهذه الإجراءات، وقد تبوأ المأمون بين رعيته مكانة نادرة وكان خليقًا به أن يتمسك بها وألا يصدر منه ما يحطّ من قدرها عند رعيته، ولكنه لم يُرِدْ أنْ يفرط في واجبه الديني تملُّقًا للرعية فاعتنق مذهب خلق القرآن على الرغم من علمه بإنكار الجمهور له، ثم زاد بأن حمل الناس عليه، ويترجم عن مكانة المأمون ثم عن ردود الفعل لمذهبه بين الجمهور قول أبي المحاسن عنه: «كان من رجال بني العباس حزمًا وعزمًا، وحلمًا وعلمًا، ورأيًا ودهاءً، وهيبةً وشجاعةً، وسؤددًا وسماحةً، لولا أنه شانَ ذلك كلَّه بقوله بخلق القرآن!»[1]، وقد زاد المأمون الشَّين شَيْئًا -من وجهة النظر هذه- بإقدامه على الامتحان في القرآن.



قبل أن يفارق المأمون الحياة ألقى إلى المعتصم -وهو على فراش الموت- وصية طويلة رسم له فيها الخطوط العريضة لسياسته، ولفت نظره إلى أهم المسائل التي ينبغي أن يعالجها فور توليه الخلافة وإلى من يجب أن يعتمد عليه مِنْ رجال الدولة ومَنْ ليس موضعًا لذلك، وليست تفصيلات ما جاء في تلك الوصية أمرًا مقصودًا هنا، بل المقصود هو ما ورد في موضعين منها خاصًا بموضوع المحنة، فلعله يعين على تفسير موقف المعتصم من هذه القضية. أما أول الموضعين فهو قول المأمون للمعتصم: «وخذ بسيرة أخيك في القرآن»، وأما ثانيهما فهو قوله: «وأبو عبد الله بن أبي دُوَاد فلا يفارقك وأشركه المشورة في كل أمرك، فإنه موضع لذلك منك»[2].

كانت هذه الوصية نذيرًا باستمرار المحنة وتطورها في خلافة المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ)، وكان أخطر ما فيها هو الجانب الخاص بابن أبي دُوَاد، لقد حثَّ المأمون أخاه أن يُشْرِكَ أحمد بن أبي دُوَاد في كل أموره، وقد كان ممكنًا أن يصبح دور ابن أبي دُوَاد محدود الخطر في عهد المعتصم لو كان المعتصم راسخ القدم في ميدان الثقافة والعلم كما كان المأمون، ولكن المعتصم كان قليل الحظ

---

(١) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٥٥.

(٢) الطبري ١٠/ ٢٩٤-٢٩٥.

في هذا الميدان، بل تذهب بعض المصادر إلى أنه كان أمّيًا[1]، ومن ثمّ تعاظم تأثير ابن أبي دُوَاد في المعتصم وفاق كثيرًا تأثيره في المأمون[2]. لقد كان المأمون مبدعًا للمحنة واضعًا لسياستها، ولم يتعدّ دور ابن أبي دُوَاد في عهده دور رجل مقرَّب شريك في المذهب، أما المعتصم فقد كان منفِّذًا لسياسة وضعها له المأمون، ومن أساسها أن يكون ابن أبي دُوَاد مستشاره في كل أموره، ومنها هذا الأمر بالطبع، ومن هنا كان ابن أبي دُوَاد في الحقيقة واضع سياسة المحنة في عهد المعتصم، ومثَّل المعتصم فيها دور السلطة التنفيذية، يقول ابن السبكي عن المعتصم مؤكدًا هذه الحقيقة: «قال المؤرخون: ومع كونه لا يدري شيئًا من العلم حمل الناس على القول بخلق القرآن. قلتُ (والكلام لابن السبكي): لأن أخاه المأمون أوصى إليه بذلك وانضم إلى ذلك القاضي أحمد بن أبي دُوَاد وأمثاله من فقهاء السوء»[3].

وقد بدأ المعتصم خلافته بأن أسند إلى ابن أبي دُوَاد منصبًا خطيرًا في دولته هو منصب قاضي قضاته[4]، ولم يكن هذا المنصب هو كل ما يمثله ابن أبي دُوَاد من نفوذ في دولة المعتصم، فقد كان نفوذه أبعد من هذا بكثير، ووصل لدى المعتصم منزلة تتقاصر دونها الرقاب، ويشرح هذه المنزلة ما يرويه ابن خلكان عن أحد المتصلين ببلاط المعتصم: «ما رأيت أحدًا قطّ أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دُوَاد، وكان يُسأل الشيء اليسير فيمتنع منه، ثم يدخل ابن أبي دُوَاد فيكلمه في أهله وفي أهل الثغور وفي الحرمين وفي أقاصي أهل المشرق والمغرب فيجيبه إلى كل ما يريد»[5]. ويطول القول بمن يريد أن يتقصّى مظاهر هذه المنزلة التي نزلها أحمد بن أبي دُوَاد من المعتصم، وقد خطّتها بعض المصادر القديمة بتفصيلات وافية[6]، وكل ما ينبغي التركيز عليه هنا أن هذه المنزلة الخاصة تركت تأثيراتها

(١) طبقات الشافعية لابن السبكي ١/ ٢١٨، النجوم الزاهرة ٢/ ٢٥٠.

(٢) المعتزلة لزهدي جار الله، ص ١٧١.

(٣) طبقات الشافعية ١٠/ ٢١٩.

(٤) وفيات الأعيان ١/ ٦٧، البداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ٣١٠.

(٥) وفيات الأعيان ١/ ٦٦.

(٦) انظر مثلًا: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤/ ١٤١ وما بعدها، وابن خلكان ١/ ٦٣ وما بعدها، والبداية والنهاية ١٠/ ٣١٩ وما بعدها.

البيِّنة في مجرىٰ المحنة في عهد المعتصم، فقد مات المأمون والمحنة لما تزل في بداياتها، وقد تقدم أنه استدعىٰ إليه في طرسوس هؤلاء النفر الذين أجابوا إلىٰ خلق القرآن مكرهين أو الذين لم يجيبوا أصلًا، ولم يُقدَّر لهؤلاء أن يلتقوا بالمأمون إذْ بَلَغَهُمْ نعيُه وهم في الطريق إليه، فرُدُّوا إلىٰ بغداد، وكان من الممكن أن تطوىٰ صفحة المحنة عند هذا الحد لولا ما سبق ذكره الآن عن تأثير أحمد بن أبي دُؤاد وما ارتبط به من وصية المأمون للمعتصم أن يأخذ بسيرته في القرآن.

وفي بداية خلافة المعتصم أصبح ابن حنبل يمثل المعارضة للرأي الرسمي حول القرآن، فقد مات زميله محمد بن نوح الذي ثبت معه علىٰ الامتناع عن الإجابة -مات وهما في الطريق راجعين إلىٰ بغداد بعد وفاة المأمون[1]، ولعل وفاته كانت تأثرًا بإعياء السفر ووطأة القيود والشيخوخة معًا، أما الذين أجابوا علىٰ تأوُّل فقد قنع المعتصم منهم بذلك أخذًا بظاهر موقفهم ولم يُعِدْ عليهم المحنة لاستحالة الكشف عما في طوايا الصدور. وهكذا ثبت ابن حنبل وحده في الميدان، وأصبح مناط آمال الجماهير وموضع إعجابهم. وقد ألقىٰ به المعتصم في السجن مكبلًا بالحديد عسىٰ أن تلين قناته فلم يزد إلا إصرارًا، ولما تبيَّن المعتصم صلابة موقفه أخذ يبعث إليه برسله في السجن يناظرونه ويحاولون ردَّه عن موقفه بالوعد تارة وبالوعيد أخرىٰ فلم يفلح أيضًا، وبعد ثمانية وعشرين شهرًا قضاها ابن حنبل رهين سجنه[2] دون أن يتزحزح عن رأيه قِيدَ أنملة أراد المعتصم أن يحسم الموقف ويعقد له مجلسًا عامًّا للامتحان يستحضر له أساطين الفكر من رجال المعتزلة وعلىٰ رأسهم أحمد بن أبي دُؤاد. فعقد هذا المجلس علىٰ مدار ثلاثة أيام. وقد حاول المعتصم في اليومين الأولين أن يظفر من أحمد بإجابة فلم يستطع، فلما كان اليوم الثالث أحاط مجلسه بكل مظاهر الرهبة، فرجال الدولة يأخذون أماكنهم، وجنود المعتصم واقفون: قوم بأيديهم السيوف، وقوم بأيديهم السياط. ويستدعي الخليفة أحمد وسط هذا المشهد ويطلب من رجاله مناظرته، فيناظرونه ويحاولون إلزامه بالحجة فلا يستجيب أحمد[3]. والملاحظ أن تلك المناظرات كانت تدور في اتجاهين مختلفين: اتجاه عقلي يمثله المعتزلة ورجال

(1) البداية والنهاية ١٠/ ٣٣٢.
(2) حلية الأولياء لأبي نعيم ٩/ ١٧٩.
(3) طبقات الشافعية ١/ ٢١٤.

الخليفة، واتجاه نقلي يمثله أحمد. وقد أثبت أحمد إحاطةً بالنصوص واستيعابًا لها، لكن باعه في الحجج العقلية كان يقصر عن باع خصومه، وكان يكتفي حين يرمونه بحجة عقلية بقوله: لا أدري ما هذا[1]. وقد أثار موقفه هذا رجال المعتصم فقالوا له: «يا أمير المؤمنين، إذا توجَّهَتْ له الحجة علينا وثب، وإذا كلمناه بشيء يقول: لا أدري ما هذا!»[2]. وقد أثبت أحمد أيضًا خلال المناظرات رباطة جأشٍ نادرة أمام رجال الخليفة وحاشيته، لقد كان يناظرهم بثبات، ولم يلحن في كلمة، ولم يضطرب صوته[3]. وقد يعبر عن ثبات أحمد ورباطة جأشه ذلك المشهد الطريف الذي يرويه صاحب «حلية الأولياء» إذ يقول: «أدخل أحمد بن حنبل على الخليفة -وكانوا هوّلوا عليه وقد كان ضرب عنق رجلين- فنظر أحمد إلى أبي عبد الرحمن الشافعي فقال: أي شيء تحفظ عن الشافعي في المسح (على الخفين)؟ فقال ابن أبي دُوَاد: انظروا رجلًا هو ذا يقدم لضرب عنقه يناظر في الفقه!»[4].

والحق أن المعتصم حاول أن يستميل أحمد بكل السبل فما أفلح، وكان يطلب منه أن يجيب بكلمة له فيها أدنى مخرج ليفك قيوده بل ويجعله من خواصه، وكان يقول: لئن أجابني بشيء له فيه أدنى فرج لأطلقن عنه بيدي ... ولأركبن إليه بجندي»[5]، ولكن الإجابة التي كان يؤثرها أحمد عند كل طلب من هذا النوع هي قوله: أعطوني شيئًا من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ حتى أقول به[6].

وبعد أن استيأس المعتصم من إجابة أحمد في اليوم الثالث للمناظرات صاح غاضبًا: عليك لعنة الله! لقد طمعت فيك[7]! ثم استدعى جلّاديه وأمرهم أن يتعاقبوا عليه بالسياط، يضربه كل جلاد سوطين، وكان يصيح بالجلّاد: أوجع

(1) حلية الأولياء ٩/ ٢٠٠.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) طبقات الشافعية ١/ ٢١٦، والبداية والنهاية ١٠/ ٣٣٣.

(4) حلية الأولياء ٩/ ١٨٦.

(5) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(6) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(7) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

قطع الله يدك[1]! وقد غاب أحمد عن وعيه بعد أن ضرب أسواطًا، فلما أفاق دنا منه المعتصم محاولًا أن يظفر منه بإجابة فلم يستطع[2]. فعاوده الجلّادون بالضرب المبرح، وبعد أن ضرب نيفًا وعشرين سوطًا[3] أو نيفًا وثلاثين[4] كفّ عنه الجلادون بعد أن أشفى على الهلاك، وأمر المعتصم بفك قيوده وإرساله إلى داره، وكان ذلك في رمضان سنة ٢٢١هـ[5].

وقد أوشكت أن تهب ثورة شعبية في أثناء امتحان أحمد، فقد أغلق الناس حوانيتهم وحملوا أسلحتهم واستعدوا للفتنة، فلما سأل سائل عن حقيقة الأمر، قيل له: «إن أحمد بن حنبل يُحَمَّل لِيُمْتَحَن في القرآن». وحين سمع المعتصم ضجّة الجمهور خارج الدار بعث من يستطلع له الأمر، فقال له: «يا أمير المؤمنين، إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك، فأخرجْ أحمد بن حنبل إني لك من الناصحين». وقد امتثل المعتصم للنصيحة فأخرج أحمد إلى الجمهور، بعد أن عاد إليه وعيُه وتماسكت أعصابه[6]. وبعد ذهاب أحمد إلى داره مكث طيلة خلافة المعتصم لا يخرج إلى جمعة ولا جماعة وامتنع عن التحديث[7]. لكنه خرج من المحنة بطلًا جماهيريًّا تهفو إليه أفئدة المتقين في كل مكان.

هذه -باختصار- هي قصة المحنة في عهد المعتصم، وقد تطورت أحداثها حتى بلغت حد المأساة. ومن الضروري الآن إلقاء نظرة على كلا الموقفين المتعارضين: الموقف الرسمي الاعتزالي الذي يمثله المعتصم وحاشيته، والموقف الشعبي السني الذي يمثله أحمد بن حنبل وما يحيط به من عواطف الجماهير وتشجيعها، فلعل في هذه النظرة كشفًا لبعض الجوانب التي تحيط بالموقفين.

أما موقف المعتصم فلم يكن يعكس إيمانًا مذهبيًّا ما، بل كان يعكس ميراثًا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٢) البداية والنهاية ١٠/ ٣٣٤.

(٣) طبقات الشافعية ١/ ٢١٣-٢١٤.

(٤) البداية والنهاية ١٠/ ٣٣٤.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٦) حلية الأولياء ٩/ ٢٠٤ وما بعدها.

(٧) البداية والنهاية ١٠/ ٣٣٧.

مذهبيًا أو وصاية مذهبية؛ ولهذا فإن المعتصم لم يضف جديدًا في ميدان الحجاج العقلي، ولم يسهم في المناظرات الدائرة بنصيب، بل كان يقول لرجاله: ناظروه، كلموه[1]. والدليل على أن موقف المعتصم لم يكن نابعًا من ذاته هو ذلك الحوار الذي أداره ابن حنبل مع الخليفة، فقد سأله ابن حنبل: إلى ما دعا الله ورسوله؟ فقال المعتصم: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فأقر بها ابن حنبل أمامه، ثم قال له: إن جدك ابن عباس يقول: لما قدم وفد عبد القيس على رسول الله ﷺ سألوه عن الإيمان. فقال: أتدرون ما الإيمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تعطوا الخمس من المغنم. وهنا صرح له المعتصم بحقيقة موقفه قائلًا: لولا أني وجدتك في يد من كان قبلي ما عرضت لك[2]. ويعرض الجاحظ هذا الموقف بمزيد من التفصيل، وهو -بالطبع- يعرضه من وجهة نظر المعتزلة، إذ يذكر أن ابن حنبل قال للمعتصم منكرًا: امْتَحَنْتَني وأنت تعرف المحنة وما فيها من الفتنة، ثم امتحنتني من بين جميع هذه الأمة! قال المعتصم: وجدت الخليفة قبلي قد حبسك وقيَّدك، ولو لم يكن حَبْسك على تهمة لأمضى الحكم فيك، ولو لم يَخَفْك على الإسلام ما عَرَض لك، فسؤالي إياك عن نفسك ليس من المحنة ولا من طريق الاعتساف، ولا من طريق كشف العورة إذ كانت حالك هذه الحال وسبيلك هذه السبيل! ثم يمضي الجاحظ إلى أبعد من هذا حين يزعم أن ابن حنبل أقرَّ بخلق القرآن أمام المعتصم، فقال الحاضرون للمعتصم: ألا تبعث إلى أصحابه حتى يشهدوا إقراره ويعاينوا انقطاعه فينقض ذلك استبصارهم فلا يمكن جحد ما أقرَّ به عندهم؟! فأبى أن يقبل ذلك وأنكره عليهم وقال: لا أريد أن أُوتِّيَ بقوم إن اتَّهَمْتُهم سرتُ فيهم بسيرتي فيه، وإن بانَ لي أمرهم أنفذت حكم الله فيهم، وهم ما لم أوتَ بهم كسائر الرعية وكنيرهم من عوام الأمة، وما شيء أحبّ إليّ من الستر، ولا شيء أولى بي من الأناة والرفق[3].

---

(1) طبقات الشافعية ١/٢١١، وحلية الأولياء ٩/١٩٨.

(2) طبقات الشافعية ١/٢١١، وحلية الأولياء ٩/١٩٨.

(3) رسائل الجاحظ، ص ١٥١.

فمؤدَّىٰ كلام الجاحظ أن المعتصم لم يكن يريد أن يتوسع في هذا الأمر، ولم يقبل أن يستدعي أحدًا غير ابن حنبل ليخوض معه غمار محنة جديدة، فالأمر عنده لا يعدو أن يكون إنهاء لقضية فردية بدأت في عهد غيره. علىٰ أن ثمة ملاحظة أساسية يجب أن توضع في الاعتبار عند مناقشة موقف المعتصم، هي أنه لما رأىٰ عناد أحمد وصلابة موقفه أمام كل المحاولات لإغرائه بالإجابة - أحسَّ أن القضية لم تعد قضية خلاف مذهبي، بل اتسعت لتصبح تحديًا سافرًا لسلطانه، واستخفافًا بهيبة عرشه. ومن هنا يفسر إلحاحه الطويل أن يظفر من أحمد بإجابة له فيها أدنىٰ مُتَمَلَّق ليفك قيوده بل ويسبغ عليه إحسانه، فلمَّا لمْ يظفر بذلك لمْ يقبل فكرة الانهزام ببساطة، ولم يشأ أن يُعَرِّضَ هيبة الخلافة للخطر، فأقدم علىٰ ضربه لذلك. ونلقي الرواية التالية التي يرويها أحمد بن حنبل بنفسه عن المحنة مزيدًا من الأضواء علىٰ هذا المعنىٰ، يقول ابن حنبل: «لما ضربت تسعة عشر سوطًا قام إليَّ -يعني المعتصم- فقال: يا أحمد، علامَ تقتل نفسك، إني والله عليك لشفيق! قال: فجعل عجيف ينخسني بقائم سيفه ويقول: أتريد أن تغلب هؤلاء كلهم؟!»[1]. تطورت المسألة إذن لتصبح نصرًا وهزيمة، لا مجرد قضية تختلف حولها وجهات النظر. وقد استغلت حاشية المعتصم من المعتزلة هذا المعنىٰ استغلالًا بارعًا، فكانوا يوقظونه في نفس المعتصم كلما أحسوا منه رغبة في التراجع، فتنسب بعض المصادر إلىٰ ابن أبي دُؤَاد أنه قال للمعتصم: إنك إن لم تضربه انكسر ناموس الخلافة[2]! وقال له إسحاق بن إبراهيم: ليس من تدبير الخلافة أن تُخَلِّي سبيله ويغلب خليفتين[3].

خلاصة موقف المعتصم من المحنة إذن أنه مثَّل فيه دور المنفذ، ولم تكن له جذوره المذهبية في نفسه، بدليل أنه همَّ بالتراجع عن إجراءاتها في مرحلة ما، لولا إغراء المعتزلة وحثهم له علىٰ المضي فيها. ثم تطوَّر موقف المعتصم أخيرًا ليصبح انتقامًا لهيبة الخلافة التي أحسَّ أنها مهددة أمام إصرار ابن حنبل وعناده.

---

(١) حلية الأولياء ٩/ ٢٠٢.

(٢) منهاج السنة النبوية ٢/ ٤٨٥.

(٣) البداية والنهاية ١٠/ ٣٣٤.

أما الموقف السني الذي يمثله أحمد بن حنبل وجمهور المسلمين فقد كان يعكس رغبةً في سدّ باب البدعة وتحرُّجًا عن الخوض في أمور لم يَخُض فيها السلف ولا تقوم بها أصول العقيدة من وجهة نظرهم. ومن هنا رأى ابن حنبل أن السؤال: هل القرآن مخلوق أو قديم؟ سؤال غير مشروع؛ لأن الرسول وأصحابه لم يثيروه، وقد بيّن الرسول أركان الإيمان الخمسة في حديثه مع وفد عبد القيس، ولا يدخل فيها هذا الأمر؛ ولهذا توقف ابن حنبل عن الإجابة وكان يقول: القرآن كلام الله لا أزيد على ذلك! وحينما تشتد وطأة الإلحاح يقول: أعطوني شيئًا من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ. وفي هذا الإطار -إطار التوقف والتحرج- ينبغي أن يفهم موقف ابن حنبل، فابن حنبل «يمثل المذهب السني في أوْجِه»[1]، وهو لم يذهب إلى القول بقِدَم القرآن[2]. أما أقوال الحنابلة المتأخرين فهي مدسوسة عليه، وقد غالى هؤلاء فلم يكتفوا بالقول بقدم القرآن، بل قالوا بقدم الحروف والكلمات[3]، وهم يظنون بذلك أنهم يحيون ذكرى ابن حنبل ويحفظون تراثه، ولكنهم -بكل حق- يحرفون كلام الرجل عن مواضعه ويسيئون إليه أيما إساءة، ولو قُدِّر لابن حنبل أن يسمع هذه الأقوال لكان أشد رفضًا لها وإنكارًا من رفضه وإنكاره لآراء المعتزلة.

طُوِيَتْ صفحة المحنة في عهد المعتصم بانتهاء محنة أحمد، ولكن دون أن ينطوي نفوذ رجاله من المعتزلة وعلى رأسهم أحمد بن أبي دُؤاد. ويبدو أن الدرس الذي وعاه المعتصم من محنة أحمد جعله يصم أذنيه عن أي إغراء بنشر صفحة محنة جديدة، فقد سبق أنّ ثورة شعبية كانت على وشك أن تهب في وجه المعتصم نتيجة امتحان أحمد.

ولكن: هل طويت صفحة المحنة تمامًا منذ ذلك التاريخ؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تُلْتَمَسُ في عصر الواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ) فقد تولى الواثق الخلافة بوفاة المعتصم سنة ٢٢٧هـ، «وسلك في المذهب طريقة أبيه وعمه

(١) د. علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٢٦٧.
(٢) محمد أبو زهرة، ابن حنبل، ص ١٤٠.
(٣) الملل والنحل للشهرستاني ١/٩٦.

من القول بالعدل»[1]، أي إنه كان معتزليًا كأبيه المعتصم وعمه المأمون، ولكن الحق أن الواثق كان يختلف كثيرًا عن أبيه المعتصم وكان أشبه شيء بعمه المأمون، فالمعتصم -كما سبق- كان ضئيل الحظ في الثقافة، أما الواثق فكان على العكس وافر العلم والمعرفة، وكان يُقال له: «المأمون الأصغر»، «وكان أعلم الناس بكل شيء»[2]. ومن هنا يمكن القول إن الواثق لم يكن مجرد وارث لمذهب الاعتزال كما كان أبوه، بل كان الواثق أصيلًا في المذهب مناظرًا عنه[3]، ولهذا اختلفت إجراءات المحنة في عهده عنها في عهد المعتصم.

على أن ظاهرة أساسية يشترك فيها الخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، وتتصل بموضوع المحنة اتصالًا وثيقًا، تلك هي تمكن نفوذ ابن أبي دُوَاد من الثلاثة، فقد ظل ابن أبي دُوَاد محتفظًا بمكانته الرفيعة في خلافة الواثق كما كانت في خلافة المأمون والمعتصم، فيذكر ابن السبكي أن ابن أبي دُوَاد استولى على الواثق[4]، كما يذكر المسعودي أن الواثق كان لا يصدر إلا عن رأي أحمد بن أبي دُوَاد ومحمد بن عبد الملك الزيات «وقلّدهما الأمرَ وفوّض إليهما ملكه»[5]. ولم يكن الواثق على استعداد لأن يسمع في ابن ابي دُوَاد قدح قادح ولا وشاية واشي لفرط ثقته به، وحينما حاول ذلك بعض الكائدين لم يزد الواثق على أن تمثل بقول الشاعر:

وسعى إليّ بعيب «عزة» نسوةٌ ... جعل الإله خدودهنّ نعالها[6]

وقد أحيا الواثق محنة خلق القرآن من جديد، وفسر بعض المؤرخين ذلك بأنه نتيجة لاستيلاء ابن أبي دُوَاد عليه، وذكروا أنه هو الذي «حمله على التشديد في المحنة»[7]، ولكن ما سبق ذكره الآن عن ثقافة الواثق ومكانته العلمية ينفي صدق

---

(١) مروج الذهب للمسعودي ٢/ ٢٥٣، والمقصود من القول بالعدل مذهب الاعتزال؛ لأن العدل من أبرز الأصول الخمسة عند المعتزلة، وكانوا يلقبون أحيانًا بالعدلية.

(٢) تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٣٦.

(٣) ضحى الإسلام ٣/ ١٨١.

(٤) طبقات الشافعية ١/ ٢٤٠.

(٥) مروج الذهب ٢/ ٢٥٣.

(٦) العقد الفريد ٢/ ١١٥.

(٧) طبقات الشافعية ١/ ٢٤٠.

هذه التهمة، فكما لا يمكن القول إن ابن أبي دُؤَاد أو غيره من المعتزلة قد حمل «المأمون» على المحنة، لا يمكن القول بذلك أيضًا فيما يتعلق «بالواثق»، فقد كان سلوك الواثق في المحنة إذن -كما في غيرها مما يعكس صدىً مذهبيًّا- سلوكًا ذاتيًّا لا خارجيًّا، والدليل على ذلك أن الواثق كان يتعصب لمذهبه ويشترك بنفسه في المناظرة عنه، كما أنه أضاف جديدًا في موضوع المحنة، فلم يكتفِ بإدارتها حول القرآن، بل أدارها أيضًا حول موضوع «الرؤية»[1]. هذا، وقد اتُّهم الواثق بالتشدد في إجراءات المحنة[2]، وربما صدق هذا في بعض الحالات، وذلك لدوافع قد تكون أبعد من مجرد الامتحان، ولكن الحق أن شدة الواثق في المحنة كانت مشبعة بالتعقل، قابلة للمرونة من جانبه، وقد انتهى الأمر به في أواخر حكمه إلى إبطال إجراءات المحنة عندما راجعه أحد الذين قدموا للامتحان فاستمع له الواثق بروح الإنصاف واحترم وجهة نظره كما سيأتي بعد قليل، والمقصود هنا أن وصف الواثق بالتشدد في إجراءات المحنة قد لا ينطبق على الحقيقة تمامًا.

ولكن: ماذا كان موقف الواثق من أحمد بن حنبل؟ رغم أن ابن حنبل لم يقر بخلق القرآن فقد أفرج عنه المعتصم بعد تلك المأساة الأليمة التي سبق الحديث عنها، وظل ابن حنبل حبيس داره طيلة حياة المعتصم فلما جاء الواثق لم يُعِد الامتحان على أحمد ولا تعرض له بأذى، ولكنه اكتفى بأن قال: لا تساكنّي بأرض[3]، فظل ابن حنبل مختفيًا مشلول النشاط طيلة خلافة الواثق أيضًا[4]. والمرجَّح أن الواثق أحسَّ أنَّ إعادة الامتحان على أحمد أمر عديم الجدوى بعد أن رأى صلابة موقفه أمام المعتصم، ثم إنَّ الجمهور الأعظم بدأ يتجه بأنظاره

---

(١) سيأتي مثال على ذلك في حادثة «أحمد بن نصر الخزاعي» الذي خرج على الواثق، فقد ناظره الواثق بنفسه في «خلق القرآن» وفي «الرؤية». الطبري ١١/١٧. والمعروف أن المعتزلة ينكرون رؤية الله يوم القيامة؛ لأنها تستلزم المكان والجهة وهذا من خواص المخلوقات، وهو ينافي التوحيد بالمفهوم الاعتزالي. انظر في هذا الموضوع: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٢٣٢ وما بعدها.

(٢) طبقات الشافعية ١/ ٢٢٠، وشذرات الذهب ٢/ ٧٦.

(٣) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ٣١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

إلى ابن حنبل كرمز للثبات على الجادة والتمسك بأهداب السنة[1]، وقد حلَّ من قلوبهم بالمحل الأرفع، وعبر عن هذا قول الشاعر:

أضحى ابن حنبل محنة مأمونة ... وبحب أحمد يُعرف المتنسكُ
وإذا رأيت لأحمد متنقصًا ... فاعلم بأن ستوره ستُهتَكُ[2]

ومن هنا فقد كان الواثق حصيفًا حين تفادى امتحان أحمد؛ لأن امتحانه مخاطرة غير محمودة العواقب أمام هذا الحب الجارف من الجمهور، ومع هذا فإن الواثق قد احتاط لمذهبه، فجرد ابن حنبل من سلاحه، وهو التحديث والجلوس إلى الناس، بما يترتب على ذلك من الدعوة للمذهب المناهض للاعتزال، مذهب الدولة الرسمي؛ ولذا فقد ظل ابن حنبل محدود التأثير بعيدًا عن الضوء في خلافة الواثق.

ولكن الواثق لم يعامل الآخرين معاملة أحمد، ولم يقنع بتجريدهم من السلاح، بل أجرى عليهم الامتحان والأذى، ومن ذلك ما يروى من أنه أمر في سنة ٢٣١هـ بامتحان أهل الثغور فأقروا جميعًا بخلق القرآن إلا أربعة نفر، فأمر بضرب أعناقهم إن لم يقروا[3]. ولم تفلح هذه السياسة في حمل الجميع على الإقرار، فإن المصادر تردِّد أسماء ثلاثة من الرجال امتنعوا من الإقرار في عصر الواثق، ولم يخضعوا لتهديدات الخليفة، وتحملوا العقوبة بثبات، وهؤلاء هم: نعيم بن حماد، وأبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي، وأحمد بن نصر الخزاعي.

أما نعيم بن حماد، فقد كان من أهل «مرو» محبًّا للعلم، مهاجرًا في سبيله، فقد ذهب إلى الحجاز والعراق، ثم انتهى به المطاف إلى مصر، فاستدعاه الواثق إلى العراق، وأراده على القول بخلق القرآن، فامتنع عن الإجابة، فألقى به في سجن «سامرا» مقيدًا، حيث مات في سجنه وقيده[4].

---

(١) يقول ابن الجوزي في تعليل موقف الواثق من أحمد: «لم يعرض لأحمد؛ إما لما علم من صبره، أو لما خاف من تأثير عقوبته». المناقب، ص ٣٤٨.

(٢) طبقات الشافعية ١/ ٢٠٢.

(٣) الطبري ١١/ ١٩.

(٤) المناقب، ص ٣٩٧، وطبقات الشافعية ١/ ٢١٥.

وأما «البويطي» فهو «أكبر أصحاب الشافعي المصريين»، وكان -كما يقول ابن السبكي- «جبلًا من جبال العلم والدين». وقد أرسل «ابن أبي دُؤاد» -قاضي قضاة الواثق- إلى والي مصر يأمره بامتحان البويطي في خلق القرآن فأبى أن يجيبه قائلًا: «إنه يقتدي بي مائة ألف ولا يدرون المعنى»! فأمر الواثق أن يحمل إليه في «سامرا» ليجري امتحانه هناك، فحُمِل إليه مثقلًا بأربعين رطلًا من الحديد، لكن البويطي لم يَبْدُ متخاذلًا وتمسك برأيه قائلًا: «لئن أدخلت عليه -أي على الواثق- لأصدُقَنَّه، ولأموتَنَّ في حديدي هذا حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قومٌ في حديدهم»! وقد صدق البويطي وعده، فمات في حديده في سجن الواثق سنة ٢٣١هـ[1].

يبقى بعد ذلك «أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي»، وقصة خروج «أحمد» على الواثق، وامتحانه في القرآن والرؤية، ثم مقتله بسيف الواثق، تحتاج إلى وقفة خاصة قد تُعين على فهم حقيقة الدوافع التي وجَّهَتْ مأساته.

كان أحمد بن نصر سليل أسرة عريقة المحتد في الدولة العباسية، فجده «مالك ابن الهيثم الخزاعي» أحد نقباء بني العباس الذين حملوا على أكتافهم مسؤولية الدعوة للعباسيين[2]، وأبوه «نصر بن مالك» أحد من بويعوا في بغداد سنة ٢٠١هـ لقمع المفسدين الذين روَّعوا الآمنين وانتهكوا الحرمات حين كان المأمون بخراسان إبَّان فتنة إبراهيم بن المهدي[3]. أما أحمد بن نصر فكان وجيهًا من وجهاء بغداد «شيخًا جليلًا قوَّالًا بالحق»[4] «رأسًا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[5]، وكان يتردد عليه أصحاب الحديث ويبسط لسانه فيمن يقول بخلق القرآن، ولم يسلم منه الواثق نفسه فكان يقول عنه: فعل هذا الخنزير أو قال هذا الكافر! واشتُهر ذلك عنه بين الناس[6]، فقصده جمع من أهل بغداد ممن نقموا

---

(١) راجع ترجمة «البويطي» في: طبقات الشافعية ١/ ٢٧٥ وما بعدها.

(٢) الطبري ١١/ ١١٥ والمناقب، ص ٣٩٨.

(٣) البداية والنهاية ١٠/ ٣٠٣.

(٤) طبقات الشافعية ١/ ٢١٤.

(٥) شذرات الذهب ٢/ ٦٩.

(٦) الطبري ١١/ ١٥.

علىٰ الواثق مذهبه في خلق القرآن واتهموه بالبدعة، ونقموا أيضًا ما كان عليه الواثق وأمراؤه وحاشيته في رأيهم «من المعاصي والفواحش وغيرها»[1]، فبايع هؤلاء أحمد بن نصر سرًّا علىٰ أن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يعلن الثورة علىٰ الواثق[2]، فأجابهم «أحمد» وضربوا موعدًا للثورة في الثالث من شعبان سنة ٢٣١هـ[3]، ولكن لم يقدّر لهذه المؤامرة النجاح لخطأ وقع في التنفيذ جعل أمرها يكشف قبل أوانها[4]، فتعقب صاحب الشرطة ببغداد رؤوس المؤامرة وقبض عليهم وحملهم إلىٰ الواثق بـ «سامرا» لتتم محاكمتهم.

مثَل رأسُ المؤامرة أحمد بن نصر بين يدي الواثق ليحاكمه بنفسه، وتروي المصادر أن الواثق لم يحقق مع أحمد في قضية المؤامرة كما كان متوقعًا[5]، بل قال له: دع ما أُخِذْتَ له، ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله. قال: أفمخلوق هو؟ قال: كلام الله. ثم سأله عن رؤية الله في الدار الآخرة فأقر بها أحمد محتجًا بالأحاديث، فأنكر الواثق ذلك قائلًا: ويحك! أَيُرىٰ كما يرىٰ المحدود المتجسم ويحويه مكان ويحصره الناظر؟! أنا أكفر برب هذه صفته[6]! واستفتىٰ الواثق بعض حاشيته في أمره، فقالوا: هو حلال الدم! غير أن أحمد بن أبي دُؤَاد لم يُشِرْ بقتله بل قال: يا أمير المؤمنين، كافر يستتاب، لعل به عاهة أو تغيُّر عقل[7]! لكن الواثق كان قد أبرم في نفسه أمرًا فلم يُصْغِ لمشورة أحمد بن أبي دُؤَاد، بل دعا بسيفه «الصمصامة» قائلًا: إذا قمت إليه فلا يقومن أحد معي،

---

(١) البداية والنهاية ١٠/ ٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) الطبري ١١/ ١٦.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها. والسبب في ذلك أن المتآمرين كانوا قد اتفقوا فيما بينهم أن يخرجوا للثورة حينما يسمعون دقات الطبول، وكلفوا رجالًا منهم بهذه المهمة لينفذوها في الساعة المحددة، واتفق أن هؤلاء شربوا نبيذًا قبل موعد المؤامرة بيوم فسكروا ثم ضربوا الطبول وهم يحسبون أنه اليوم الموعود، فانكشف صاحب الشرطة ببغداد أمرهم وتعقب رؤوسهم.

(٥) الطبري ١١/ ١٧.

(٦) المناقب، ص ٢٩٨-٢٩٩؛ والبداية والنهاية ١٠/ ٣٠٤.

(٧) الطبري ١١/ ١٧.

فإني أحتسب خطاي إلى هذا الكافر الذي يعبد ربًا لا نعبده ولا نعرفه بالصفة التي وصفه بها[1]!

ثم مشى إليه فضرب عنقه وفصل رأسه عن جسده حيث صُلِب جسده بسامرا، أما رأسه فأُرْسِلت على بغداد حيث نُصِبَتْ بجانبيها الشرقي ثم الغربي، وعُلِّقَتْ في أذنه رقعة كتب فيها الواثق حيثيات الحكم: «هذا رأس الكافر المشرك الضال، وهو أحمد بن نصر بن مالك ممن قتله الله على يدي عبد الله هارون الإمام الواثق بالله أمير المؤمنين، بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن ونفي التشبيه وعَرَض عليه التوبة ومكَّنه من الرجوع إلى الحق، فأبى إلا المعاندة والتصريح، والحمد لله الذي عجَّل به إلى النار وأليم عقابه، وإن أمير المؤمنين سأله عن ذلك فأقر بالتشبيه وتكلم بالكفر، فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه»[2].

هذا -باختصار- ما تكاد تجمع عليه المصادر التي تناولت ثورة أحمد بن نصر، وبعد الوقوف على أحداث هذه الثورة لا بدَّ من تلمس الإجابة عن سؤالين واردين:

أولهما: هل كانت ثورة أحمد بن نصر -كما يبدو من ظاهرها- ثورة لله ومن أجل الدين أو كانت لها بواعث أخرى دفينة؟

وثانيهما: هل كان قتل الواثق لأحمد بن نصر قتلًا مذهبيًا أو تدخلت فيه عوامل أخرى؟

(أ) أما عن بواعث ثورة أحمد بن نصر فالحقّ أنَّ ما تشير به سيرته وماضيه وملابسات الثورة يوحي بصدق الدوافع التي تظاهر بها في ثورته، فليس في المصادر ما يقدح في شخصية ابن نصر أو يزري بأخلاقه، وقد كانت داره منتدى لأهل الحديث الذين لا تحوم من حولهم الشبهات كيحيى بن معين وابن خيثمة[3]، وكان متواضعًا لله «يزري على نفسه»[4]، ثم إن محاكمته نفسها

(1) طبقات الشافعية ١/٢١٤.

(2) الطبري ١١/١٧-١٨.

(3) المصدر نفسه، ص ١٥.

(4) شذرات الذهب ٢/٦٩.

قد تشهد بصدق ذلك، فقد أصر على آرائه الدينية ولم يضطرب أو يتراجع، ولو كان طالب دنيا لالتمس لنفسه مخرجًا! ولكنه -كما تقول المصادر- «استقتل وباع نفسه»[1]، وذكره أحمد بن حنبل يومًا فقال: «رحمه الله! ما كان أسخاه بنفسه لله! لقد جاد بنفسه له»[2]! فهذا كله لا يجعل بواعثه موضع تهمة. لكن رواية ذكرها اليعقوبي تستحق النظر فيها لغرابتها، فقد ذكر أنَّ ابن نصر قصد ابن أبي دُؤاد في حاجة له «فرده، فانصرف ذامًّا له، فجعل يبسط عليه لسانه ويشهد عليه بالكفر فمال إليه قوم منهم، وهم لا يشكُّون أن ذلك غضب للدين، فاشرأبت قلوبهم للمعصية لسبب القرآن»[3].

إن ما يذكره اليعقوبي هنا لا يعتمد على دليل ظاهر، بل إن ما يتردد في المصادر قد يناقض ذلك، فقد أشارت حاشية الواثق بقتل أحمد بن نصر وقال بعضهم -وهو عبد الله الأرمني أحد أصحاب ابن أبي دُؤاد- اسقني دمه يا أمير المؤمنين[4]! لكن أحمد بن أبي دُؤاد أشار بغير ذلك، وحاول أن يكف من غضب الواثق على ابن نصر قائلًا: كافر يستتاب لعل به عاهة أو تغير عقل! ولو صحت رواية اليعقوبي لكان ابن أبي دُؤاد أسرع الناس إلى تحريض الواثق على ابن نصر، أو ربما اكتفى بالصمت ليبرِّئ نفسه، ثم لماذا يلجأ أحمد بن نصر إلى الثورة على الواثق لو صح أن سوء تفاهم حدث بينه وبين ابن أبي دُؤاد؟ إن الأكثر منطقية هنا أنْ يكيد أحمد بن نصر لأحمد بن أبي دُؤاد مباشرة ولا يقدم على هذه المحاولة الخطيرة ضد الواثق لينتقم من قاضي قضاته، إذ ما ذنب الواثق في قضية تتعلق بابن أبي دُؤاد؟!

خلاصة القول في دوافع أحمد بن نصر للثورة أنها كانت دوافع دينية لا شخصية، فقد اتسعت دائرة الامتحان في القرآن، واضطربت بسبب ذلك النفوس، فأقدم ابن نصر على ثورته تعبيرًا عما يجيش في صدور الجمهور من رفض لهذا المسلك الاعتزالي المتعصب.

---

(1) البداية والنهاية ١٠/ ٣٠٤.

(2) المصدر نفسه، ص ١٣٠٦؛ ومناقب الإمام أحمد، ص ٣٩٩.

(3) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٥٨٩.

(4) الطبري ١١/ ١٢.

(ب) بقيت دوافع الواثق وراء قتله لأحمد بن نصر، هل كانت دوافع مذهبية أو شخصية؟ الحق أن الملابسات هنا تنفي أن يكون القتل ملهبيًا، وترجِّح أن تكون وراءه دوافع شخصية، فقد أحسَّ الواثق أن عرشه كان في مهب الريح، بل كانت حياته نفسها في مهب الريح؛ ولهذا صمم على الانتقام، لكنه لم يرد أن يجعل الانتقام عاريًا مفضوحًا، بل أراد أن يكسوه ثوبًا ملهبيًا دينيًا يستر به سوأة الدوافع الشخصية، فعقد له محاكمة أدارها بنفسه، ولم يجعل موضوعها الثورة، بل جعل موضوعها: «القرآن والرؤية»، وذلك حين قال له: دع ما أُخِذت له، ما تقول في القرآن؟ ثم . . . ما تقول في ربك؟ أتراه يوم القيامة؟ وبعد انتهاء الاستجواب أصدر الواثق حكمه بكفر أحمد بن نصر الذي يعبد ربًا لا يعبده الواثق وأصحابه ولا يعرفونه بالصفة التي وصفه بها! وقد أفصحت الدوافع الشخصية عن نفسها حين أمر الواثق على أن يقتله بيده قائلًا إنه يحتسب خطاه إليه، أي يعدها خطوات في سبيل الله! ولكن الواثق -إمعانًا في تغطية دوافعه الأصلية- علَّق رقعة في أذن أحمد بن نصر كتب فيها الدوافع التي حَدَتْ به إلى قتله، وذلك أن ابن نصر «أقر بالتشبيه وتكلم بالكفر».

يمكن القول إذن إن الدوافع الملهبية وراء مقتل أحمد بن نصر كانت ثانوية، وإن الحكم الذي قضى به الواثق على أحمد بن نصر -وهو الإعدام- قد أصدر سلفًا ولأسباب شخصية، ولم تكن المحاكمة إلا مظهرًا شكليًا يُبْعِد عن الحكم شبح التهمة الشخصية ويُكسبه طابعًا ملهبيًا[1].

إن ما مضى حتى الآن يرسم صورة عن إجراءات المحنة في عهد الواثق وطبيعتها، فقد تبيَّن موقفه من أحمد بن حنبل، ثم إجراؤه الامتحان على بعض الفقهاء الآخرين وإلقاؤهم في السجون، ولكن بقيت صورة أخرى غريبة تعكس

(١) يذكر البغدادي أن ثمامة بن أشرس هو الذي أغرى الواثق بقتل أحمد بن نصر (الفَرْق بين الفِرَق، ص ١٧٤) وهذا خطأ ظاهر، فالمعروف أن ثمامة توفي سنة ٢١٣هـ (النجوم الزاهرة ٢/ ٢٠٦) أما خلافة الواثق فقد بدأت سنة ٢٢٧هـ وقد ردد كلام البغدادي هذا بعض الباحثين المحدثين، انظر: المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص ٢٥٤؛ والمعتزلة لزهدي جار الله، ص ١٨١. والغريب أن الأستاذ زهدي جار الله يثبت التاريخ الصحيح لوفاة ثمامة في ص ١٢٩ من كتابه هذا، ثم يعود في صفحة ١٨١ لينقض ما أثبته!

لونًا خاصًا من ألوان المحنة في عهد الواثق، تلك هي قصة فداء الأسرى المسلمين لدى الروم في سنة ٢٣١هـ/ ٨٤٥م.

تروي المصادر أنَّ ملك الروم «ميخائيل بن توفيل» كتب إلى الواثق يذكر كثرة مَنْ بيده مِنْ أسرى المسلمين ويدعوه إلى فداء هؤلاء الأسرى الذين بلغ عددهم ٤٦٠٠ أسير[١]، فأجابه الواثق إلى ذلك، وأرسل الخادم التركي «خاقان» ليتولى أمر هذا الفداء. يقول المسعودي: «وحضر هذا الفداء مع خاقان رجل يكنى أبا رملة من قبل أحمد بن أبي دُوَّاد قاضي القضاة يمتحن الأسارى وقت المفاداة، فمن قال منهم بخلق التلاوة ونفي الرؤية فودي به وأُحْسِن إليه، ومن أبى تُرِك بأرض الروم، فاختار جماعة من الأسارى الرجوع إلى أرض النصرانية على القول بذلك»[٢]. وتذكر بعض المصادر الأخرى أن ابن أبي دُوَّاد قال لرسل الواثق: «من قال من الأسارى: القرآن مخلوق خلصوه وأعطوه دينارين. ومن امتنع دعوه في الأسر»[٣]. ويذكر اليعقوبي أن عدة من فودي به بلغت خمسمائة رجل وسبعمائة امرأة[٤]، وإذا صحت هذه الرواية فإنها تعني أن عددًا كبيرًا من الأسرى لم يُجِب بخلق القرآن ونفي الرؤية فتُرِك في الأسر، وتجمع المصادر على أن هذا الفداء كان في المحرم سنة ٢٣١هـ[٥].

إن قصة هذا الفداء تقدم صورة واضحة عن نظرة المعتزلة إلى من يخالفونهم في المذهب، فهم لا يرونهم أهلًا للمقام في دار الإسلام لما هم عليه من الشرك في نظرهم، كما تقدم هذه القصة في الوقت ذاته دليلًا يُبين المعتزلة إذ يستغلون سلطتهم في أحرج المواقف لإرغام الآخرين على اعتناق آرائهم، والحق أنهم أظهروا في هذا المسلك ضيق أفق وقصور نظر؛ لأن المذاهب لا تفرض تحت سياط التهديد، وما أسهل أن يقول الأسير في هذا الموقف ما يملى عليه دون أن

---

(١) طبقات الشافعية ١/ ٢٢٠، والنجوم الزاهرة ١/ ٦٥٩. وميخائيل بن توفيل، هو ميخائيل الثالث Michael III، آخر أباطرة الأسرة العمورية التي حكمت دولة الروم من سنة ٨٢٠ إلى ٨٦٧م.

(٢) التنبيه والإشراف، ص ١٨٩.

(٣) طبقات الشافعية ١/ ٢٢٠؛ وتاريخ الخلفاء، ص ١٣٥.

(٤) تاريخ اليعقوبي ٢/ ٥٨٩.

(٥) انظر مثلًا: الطبري ١١/ ١٩، واليعقوبي ٢/ ٥٨٩؛ والتنبيه والإشراف، ص ١٩٠.

يجاوز ما يقوله طرف لسانه. هذا، وقد روىٰ «ابن السبكي» صنيع ابن أبي دُؤَاد في هذا الفداء، وإصداره الأوامر بامتحان الأسرىٰ، لكنه -حذرًا منه- قال: «لم يثبت عندنا»[1]. وهو المصدر الوحيد -فيما نعلم- الذي تشكك في صحة الحادثة بعد أن رواها، وقد عقب ابن السبكي علىٰ صنيع ابن أبي دُؤَاد قائلًا: «وهذه الحكاية إن صحت عنه دلت علىٰ جهل عظيم وإفراط في الكفر»[2]، وابن السبكي معذور في تعقيبه هذا نظرًا لتطرف المعتزلة في هذا الموقف.

هكذا تطورت محنة خلق القرآن من المأمون إلىٰ الواثق تطورًا أثار القلوب وأوغر الصدور، وقد بلغت حدَّها المأساوي بجلد الإمام «أحمد بن حنبل» ثم جدَّدها الواثق وتوسع فيها بما «أوجد السبيل إلىٰ الطعن عليه»[3] عند الجمهور، ولكن: هل كان لهذه المحنة أو الحركة التفتيشية أن تستمر بلا نهاية؟

يبدو أنَّ الواثق كانت تعتريه أوقات يراجع فيها موقفه فيستيقظ ضميره ويحس برعونة هذه الإجراءات التفتيشية الشاذة وانعدام جدواها دينيًّا وسياسيًّا، خصوصًا بعد أن رأىٰ ردود الفعل السيئة عند رعيته بما أوجد السبيل إلىٰ الطعن عليه كما يقول «المسعودي»، ومن هنا أصبح الطريق ممهدًا أمام الواثق ليبطل إجراءات المحنة ولم يبقَ إلا أن يتهيأ السبب المباشر ليُخرج الواثق رغبته إلىٰ حيز التنفيذ.

الواثق يبطل إجراءات المحنة:

وقد تهيأ السبب المباشر لاتخاذ الواثق قراره بإبطال إجراءات المحنة عندما استدعىٰ أحد شيوخ الحديث الشاميين، وهو شيخ يقال له «أبو عبد الرحمن عبد الله بن محمد بن إسحاق الأزدي»[4]، استدعاه الواثق ليمتحنه في القرآن فأُدخل الشيخ عليه بنوه في الأصفاد، وأرسل الواثق في طلب ابن أبي دُؤَاد ليشهد المناظرة، وقد أراد الشيخ أن يبدأ هو بالسؤال، فقال لابن أبي دُؤَاد: ما تقول في القرآن؟ قال: مخلوق. قال: هذا شيء علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان

---

(١) طبقات الشافعية ١/ ٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٦١.

(٤) مناقب الإمام أحمد، ص ٣٥٢ وص ٣٥٦، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ١٣٦، والنجوم الزاهرة ٢/ ٣٢٦.

وعلي، أم شيء لم يعلموه؟ فقال: شيء لم يعلموه[1]! فقال: سبحان الله! شيء لم يعلمه النبي ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي.. علمته أنت! فخجل ابن أبي دُؤَاد وطلب من الشيخ أن يقيله من هذه الإجابة على أن تبدأ المسألة من جديد، فوافق الشيخ وأعاد سؤاله: ما تقول في القرآن؟ قال: مخلوق. فقال: هذا شيء علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي ... أم لم يعلموه؟ فقال: علموه ولم يدعوا الناس إليه، فقال الشيخ: أفلا وسعك ما وسعهم؟! فبهت الحاضرون، ودخل الواثق حجرته واستلقى على قفاه ووضع إحدى رجليه على الأخرى وهو يكرر أجزاء المناظرة التي دارت أمامه بين ابن أبي دُؤَاد والشيخ المحدِّث، ويختمها بقوله: أفلا وسعك ما وسعهم! ثم أمر بإطلاق سراح الشيخ وإجازته، وسقط من عينه ابن أبي دُؤَاد وأبطل المحنة[2].

وتذكر بعض الروايات الأخرى أن ابن أبي دُؤَاد أقدم هذا الشيخ الشامي على الواثق، فلما دخل عليه قال له الواثق: ناظر ابن أبي دُؤَاد على ما يناظرك عليه، فأجابه الشيخ إنَّ ابن أبي دُؤَاد يقِلُّ ويضعف عن المناظرة، فأنكر عليه الواثق وقال محتدًّا: أبو عبد الله (ابن أبي دُؤَاد) يقل ويضعف عن مناظرتك أنت! فهوَّن عليه الشيخ واستأذنه في مناظرته طالبًا منه أن يحفظ عليه وعلى ابن أبي دُؤَاد ما يقولان، ثم بدأ الشيخ مناظرته وأدارها على نقاط ثلاث ألزم فيها ابن أبي دُؤَاد؛ الأولى: أن الرسول لم يكتم شيئًا مما أمره الله بتبليغه، وهذه قضية لا مراء فيها، ومع هذا فلم يَدْعُ الرسول إلى مقالة ابن أبي دُؤَاد، والثانية: أن الله تعالى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، وقد صدق الله وكذب ابن أبي دُؤَاد إذ جعل مقالته هذه من كمال الدين! والثالثة:

---

(١) ينكر ابن السبكي -رغم سنيه- أن يكون ابن أبي دُؤَاد قال: لم يعلموه، ويرى ابن السبكي أنه «ليس عند ابن أبي دواد من الجهل ما يصل به إلى أن يقول: جهلوه!»، ويضيف ابن السبكي: «إنما نسبة هذا إليه تعصب عليه»، «ولو فاه به ابن أبي دواد لفرق الواثق من ساعته بين رأسه وبدنه!» طبقات الشافعية ١/ ٢١٦-٢١٧. وعلّه روح إنصاف من ابن السبكي تدعو إلى التفنيد، ولكن كثيرًا من المصادر تروي القصة ناسبة هذا الكلام إلى ابن أبي دواد انظر مثلًا: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٤/ ١٥٢، والمناقب، ص ٣٥١؛ والبداية والنهاية ١٠/ ٣٣٦، والنجوم الزاهرة ٢/ ٢٦٧.

(٢) تاريخ بغداد ٤/ ١٥٢، والمناقب، ص ٣٥١.

أن الرسول إن كان علم مقالة ابن أبي دُوَاد واتسع له ولخلفائه من بعده عدم حمل الناس عليها فليتسع لنا ما اتسع للرسول وخلفائه، فوافقه الواثق علىٰ ذلك وقال: «نعم! إن لم يتسع لنا من الإمساك عن هذه المقالة ما اتسع لرسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي فلا وسَّع الله علينا! اقطعوا قيد الشيخ!». فلما قطعوا قيده تشبث به الشيخ قائلًا: «إني نويت أن أتقدم إلىٰ من أوصي إليه أن يجعله بيني وبين كفني حتىٰ أخاصم به هذا الظالم عند الله يوم القيامة (يقصد ابن أبي دُوَاد)، وأقول: يا رب، لم قيدني وروع أهلي وولدي وإخواني بلا حق أوجب ذلك عليَّ؟» ثم بكىٰ وبكىٰ الواثق والحاضرون، وطلب منه الواثق أن يجعله في حلٍّ مما لحق به من الأذىٰ علىٰ يديه، فأجابه الشيخ، وقد أراد الواثق استبقاءه للانتفاع بعلمه فأبىٰ، وأصر علىٰ الرحيل إلىٰ بلده، فأذن له الواثق. يقول الخليفة المهتدي -وهو مصدر هذه الرواية-: «فرجعت عن هذه المقالة -يقصد خلق القرآن- وأظن أن الواثق رجع عنها منذ ذلك الوقت»[1]. وبعد أن روىٰ أبو المحاسن هذه القصة عقَّب قائلًا: «ولما وقع ذلك كتب (الواثق) للأقطار برفع المحنة والسكوت عن هذه المقالة بالجملة، وهدد كل من قال بها بالقتل»[2].

تشير الروايتان السابقتان إلىٰ ثلاثة أمور؛ أولها: إبطال الواثق للمحنة بعد لقائه بهذا الشيخ المحدث، ثانيها: سقوط مكانة ابن أبي دُوَاد لديه، ثالثها: رجوعه عن مذهب خلق القرآن.

فما مدىٰ صحة هذه الأمور:

(أ) أما إبطال الواثق للمحنة بعد هذا اللقاء فتلك حقيقة مؤكدة؛ ذلك أن المصادر لا تنسب إلىٰ الواثق بعده إجراءات أخرىٰ علىٰ طريق المحنة، فلم يرسل إلىٰ عماله بامتحان أحد، ولا استدعىٰ هو أحدًا لامتحانه. ومن ثمَّ تصلح هذه الحادثة أن تكون تأريخًا لانتهاء المحنة علىٰ يد الواثق، لكن الملاحظة هنا أن المصادر لا تعطي تاريخًا دقيقًا لهذا اللقاء، وكل ما تذكره -مما يلقي الضوء علىٰ هذا التأريخ- أنه لم يمتحن بعده أحدًا، فإذا رجعنا إلىٰ آخر امتحان في القرآن

---

(1) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ٣٥٣ وما بعدها؛ والنجوم الزاهرة ٢/ ٢٦٨-٢٦٩.

(2) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٦٩.

تذكره المصادر تبيّن أنه امتحان أحمد بن نصر الذي عقده له بعد الثورة التي تزعّمها ابن نصر في شعبان سنة ٢٣١هـ. وعلى هذا فيمكن القول إن لقاء الواثق بهذا الشيخ المحدّث تمّ في أواخر سنة ٢٣١هـ، أو في سنة ٢٣٢هـ. وعلى هذا، فإن العام الأخير من خلافة الواثق -تقريبًا- كان عام إبطال المحنة.

(ب) أما سقوط مكانة ابن أبي دُؤَاد عند الواثق منذ ذلك التاريخ فذلك زعم لا يجد ما يشهد له، لقد ظل ابن أبي دُؤَاد قاضي قضاته، واستمر مَرْعِيّ الكرامة عنده محفوظ المكانة، ولم يصدر من الواثق تصرف ما، فعلي أو قولي، يوحي باهتزاز هذه المكانة، بل إن الواثق في مرضه الذي مات فيه أناب عنه أحمد بن أبي دُؤَاد ليصلي بالناس عيد الأضحى لمّا اشتدت به علته[1]، ومن عادة الخلفاء في مثل هذه الظروف ألا ينيبوا عنهم إلا من يجعلونه كفؤًا لتمثيلهم، فلما توفي الواثق لستٍّ بقين من ذي الحجة سنة ٢٣٢هـ/٨٤٧م «كان الذي صلى عليه وأدخله قبره وتولى أمره أحمد بن أبي دُؤَاد»[2]، فلعل الواثق أوصى إليه بذلك، أو لعل حاشية الواثق أحسوا أن أولى الناس بالقيام بأمر الواثق في وفاته آثرهم لديه في حياته، فكان ابن أبي دُؤَاد، وأغلب الظن أن الذين ادَّعوا سقوط مكانة ابن أبي دُؤَاد عند الواثق بعد مناظرته للشيخ المحدّث اعتمدوا في هذا الادّعاء على إبطال الواثق للمحنة، فكأن إبطال المحنة يترتب عليه بالضرورة إبطال مكانة ابن أبي دُؤَاد، وقد كان يصح ذلك لو كان ابن أبي دُؤَاد هو الذي حمل الواثق على المحنة وورّطه فيها، لكنْ سبقت مناقشة هذا الادعاء وتبيّن أن الواثق كان معتزليًّا أصيلًا، ولم يكن مقلّدًا، فإجراءاته في المحنة إذن كانت صدى لمعتقداته هو لا لمعتقدات سواه.

(ج) يبقى الأمر الثالث وهو رجوع الواثق عن مذهبه في خلق القرآن، وقد تردد هذا الرأي في بعض المصادر[3]، وقبله بعض الباحثين المحدَثين[4] ولكنه لا يعتمد على أساس صحيح، ولعل أصحاب هذا الرأي أيضًا يظنون أن إبطال

(١) الطبري ١١/ ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) انظر مثلًا: النجوم الزاهرة ٢/ ٢٦٦، وتاريخ الخلفاء، ص ١٣٦.

(٤) انظر: أحمد بن حنبل والمحنة لـ «باتون»، ص ١٧١.

الواثق للمحنة يعني تراجعه عن مذهبه، لكن البون شاسع بين الموقفين، فكل ما يعنيه إبطال المحنة هو وقف تلك الإجراءات التفتيشية على العقائد، والقضاء على أحاسيس القلق والخوف التي سيطرت على نفوس المخالفين في الرأي بلا ذنب أتوه؛ لأن ذلك شطط في التصرف، وجموح مذهبي. ثم إن المناظرة التي أدارها الشيخ المحدث مع ابن أبي دُؤَاد لم يكن موضوعها -أساسًا- مذهب خلق القرآن، فلم يستدل الشيخ على أن القرآن غير مخلوق، ولم يستدل ابن أبي دُؤَاد على أنه مخلوق، بل كان موضوعها هو: سلامة هذه الإجراءات المتخذة لحمل الناس على ذلك المذهب أو خطؤها. وبرهن الشيخ بناصع البرهان على أن هذه الإجراءات ليس لها ما يبررها، وهي ابتداع وخروج على روح الدين، فملكت حجته نفس الواثق، ولم يجد لها دفعًا، فأبطل إجراءات المحنة دون أن يرجع عن مذهبه، على أن ثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار هنا هي أن محمد بن الواثق -وهو الخليفة المهتدي- هو مصدر هذه الروايات الخاصة بإبطال الواثق للمحنة بعد مناظرته مع الشيخ الشامي، ورجوعه عن مذهبه في خلق القرآن[1]، والمهتدي روى هذه الحادثة عندما كان خليفة، وذلك بعد أن اندثر سلطان المعتزلة وفقدوا احترامهم في نفوس الجماهير، وتعرضوا لأقسى صنوف التجريح، والمهتدي هنا -برًّا بوالده- أراد أن يبرِّئه مِنْ وصمة مذهبٍ فَقَدَ مكانته، وأصبح طريقًا إلى سوء الأحدوثة، فنسب إليه رجوعه عن مقالة خلق القرآن، والحق أنه كان حريصًا في نسبة ذلك إليه، فقال: «أظن أن الواثق رجع عنها منذ ذلك الوقت»[2]، ولم يقطع برأي، ولكن بعض المصادر نسبت إلى الواثق رجوعه عن رأيه نسبة مطلقة[3].

أيًّا ما كان الأمر، فإن المهم هنا أن صفحة المحنة طويت -واقعيًّا- بعد تلك المناظرة التاريخية وختم بذلك عصر بارز في تاريخ المعتزلة، اتسم باستغلالهم السيئ للسلطة وإشاعة حالة من الرعب والقلق تطارد نفوس المخالفين لهم في الرأي. وكان العزل السياسي والاجتماعي أخف ما يُمنَى به هؤلاء المخالفون،

---

(١) مناقب الإمام أحمد، ص ٣٥١.

(٢) لكن رواية أخرى عن المهتدي تنسب إليه قوله: «إن الواثق مات وقد تاب عن القول بخلق القرآن» (مناقب الإمام أحمد، ص ٣٥٦)، فهو هنا أكثر ثقة برجوع أبيه عن مذهبه.

(٣) المناقب، ص ٣٥٦.

ولم يكن السجن مدى الحياة أمرًا غير عادي بالنسبة إلى هؤلاء، ثم كان الجَلْد أو القتل أسلوبًا تُعالَج به بعض الحالات المستعصية.

وقبل الانتقال إلى بعض النقاط الأخرى في تاريخ المعتزلة السياسي إبَّان المحنة يجدر بنا هنا تسجيل بعض الملاحظات العامة والأساسية عن المعتزلة ومحنة خلق القرآن:

١- لعله من معاد القول أن نذكر أن موقف المعتزلة في تلك المحنة كان موقفًا بعيدًا عن العقل والعدل، تأباه روح الدين، وقد كاد يصبح موقفهم هذا موضع إدانة كل الباحثين المحدَثين فضلًا عن القدامى، يذكر الأستاذ جمال الدين القاسمي أن موضع الغرابة في موقفهم في محاولة حمل الناس على غير ما يعتقدون وإكراههم على أمر لم تمضِ به سنة «مع أن الإكراه على أصل الأصول وما به العصمة والنجاة وهو الدين الخالص قد أباه الشرع ونهى عنه»[1].

ويرى الدكتور أحمد أمين أن المعتزلة والحكومة أخطؤوا خطأين:

الأول: هو إرادتهم إشراك العامة في فهم مسائل علم الكلام «وهو علم دقيق تاهت فيه عقول الخاصة، إنما هو للفلاسفة وأمثالهم، لا للعامة وأشباههم».

والثاني: أنهم حملوا الحكومة على التدخل «بسلطانها وسيوفها وسياطها وجنودها وولاتها في هذه المسألة، فكأنهم أرادوا أن يجعلوا مجالسهم للجدل والمناظرة مجمعًا كمجمع القساوسة يُقَرِّرُون فيه ما يشاؤون ثم يرغمون الناس على القول بما يقررون . . . وقد غلوا غلوًّا شنيعًا في أنهم عدوا السكوت عن القول بخلق القرآن إشراكًا، فالإسلام عماده (لا إله إلا الله محمد رسول الله) فمن قالها عصم دمه وحسابه -بعدُ- على الله»[2].

ويلخص الأستاذ زهدي جار الله غلطة المعتزلة في أنهم «استبقوا الزمن، واستعجلوا الأمور، فأرادوا في زمن دولتهم أن يحققوا بالإكراه ما لا يتحقق إلا بالإقناع، وأن ينجزوا في برهة وجيزة ما قد يتطلب قرونًا»، ويرى أن المعتزلة «هدموا بأيديهم في بضع سنين ما بنوه في قرن من الزمان، ووسعوا الصدع بينهم

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥١/١.

(٢) ضحى الإسلام ٣/ ١٩١-١٩٢.

وبين أهل السنة حتى بدا من المستحيل جبره»[1].

ومن المستشرقين الذين أدانوا موقف المعتزلة «ولتر باتون» الذي يقول: «من المشكوك فيه أن مناصريهم للتفكير الحر كانت تصدر في الغالب عن تقدير سليم أو فكرة عالية عما يدخل في تكوين الحرية الصحيحة»[2]، ويقول في موضع آخر، معلقًا على موقف المعتصم من المحنة: «لم يكن ليلذّ له ألبتة أن يأتي ذلك العمل الحقير وهو اضطهاد الناس في معتقداتهم واصطناع الأذى لهم»، ويرى أن هذه السياسة أمْلِيَتْ عليه إملاءً من المأمون وابن أبي دُؤاد[3]. أما «جولد زيهر» فيرفض أن يسمّي المعتزلة أحرارًا ويقول: «حينما كان للمعتزلة الحظ في أن يكون مذهبهم هو المذهب الرسمي في عهد ثلاثة من خلفاء العباسيين فُرِضَ هذا المذهب على الناس بقسوة التفتيش والتحقيق والإرهاب»[4].

هكذا تجمع تلك الآراء على إدانة موقف المعتزلة، وهي صحيحة في جوهرها، لكن الملاحظة التي يجب ذكرها -إنصافًا للمعتزلة- هي أن بواعثهم كانت نبيلة خالصة، وإنْ حاول بعض الباحثين أن يشكك فيها[5]. لقد رأى المعتزلة في عدم الإقرار بخلق القرآن خطرين جسيمين يهدّدان عقيدة التوحيد من أساسها:

أما أولهما فهو أن هذا القول يؤدي بالضرورة إلى القول بقدم القرآن بما يفضي إليه ذلك من تعدد القدماء وعدم تفرد الله وحده بالقدم.

وأما ثانيهما فهو مرتبط بالمعنى الأول؛ ذلك أن هذا القول يضاهي قول النصارى في المسيح، فالمسيح كلمة الله، وكلمة الله عندهم قديمة، وقد أدّى ذلك إلى تأليه المسيح. إن هذه الملاحظة وردت في بعض كتب المأمون في المحنة[6]، وقد أشار إليها غير واحد من الباحثين المحدثين، فيذكر «أوليري» مثلًا

(١) المعتزلة، ص ٢٥٢.

(٢) أحمد بن حنبل والمحنة، ص ٤٠.

(٣) أحمد بن حنبل والمحنة، ص ١٧٨-١٧٩.

(٤) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٠٥.

(٥) باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ص ٤٠.

(٦) انظر كتاب المأمون الثاني في: الطبري ١٠/٢٨٦.

أن المعتزلة «عارضوا القول بقدم القرآن بدعوىٰ أنه لم يخلق؛ لأن النتائج التي تستنبط من ذلك بَدَتْ في نظرهم كأنها تُقِرّ بأشخاص متميزة، تطابق الأقانيم التي في الثالوث المسيحي، وتأثروا في هذه الآراء بالشكل الذي عبر به القديس يوحنا الدمشقي عن مذهب الثالوث»[1] ولهذا السبب طغت مسألة خلق القرآن علىٰ كل مسائل الاعتزال الأخرىٰ وأصبحت المظهر الرسمي لتطبيق الدولة لمذهب الاعتزال[2]، وقاتل المعتزلة عنها قتالًا مستميتًا فتطرفوا وأساؤوا التطبيق، وهنا هو موضع المؤاخذة في موقف المعتزلة: تطبيق المذهب لا المذهب ذاته.

١- لقد أساء المعتزلة فهم موقف المحدِّثين وأهل السنة إساءة بالغة، كما لم يفهم المحدِّثون وأهل السنة بواعث المعتزلة فهمًا صحيحًا، ومن هنا وقع كل من الطرفين ضحية سوء فهم الطرف الآخر: أهل السنة يرون أن إثارة موضوع خلق القرآن لا جدوىٰ من ورائها، فلم يُثِرْها الرسول ولا صحابته، فضلًا عما لكلمة «الخلق» من دلالات غير مأمونة، من بينها ما تعنيه من الافتراء والكذب[3]، ثم إن هذه الكلمة توحي -من وجهة نظرهم- بأن أسماء الله التي وردت في القرآن مخلوقة[4]، كما أن العامة قد يفهمون من خلق القرآن معاني قد تخفىٰ من قدسيته عندهم، ولعل هذا ما تعنيه كلمة «البويطي» السابقة حين رفض الإقرار بخلق القرآن قائلًا: «إنه يقتدي به مائة ألف ولا يدرون المعنىٰ». وأهل السنة -رغم تشددهم في رفض الإقرار بخلق القرآن- لم يقروا بِقِدَمه أيضًا، بل كانوا يقولون: هو كلام الله. وعندما حُوكِم أحمد بن حنبل وجُلِد وألحُّوا عليه في طلب الإجابة كان يكرر دائمًا: هو كلام الله لا أزيد عليها! وكذا أحمد بن نصر الخزاعي الذي قتله الواثق، فقد سأله مرتين عن القرآن: أمخلوق هو؟ وكانت إجابته الثابتة: هو كلام الله. إن هذا الموقف من أهل السنة يعكس حرصًا عميقًا في نفوسهم علىٰ

---

(١) الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٠٠، وانظر أيضًا: محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية ص ٢٦٠ وص٢٦٢.

(٢) ضحىٰ الإسلام ٣/ ١٨٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٤٧.

(٤) حلية الأولياء ٩/ ١٩٧.

الابتعاد بالدين عن المناقشات الكلامية التي لا يجني من ورائها شيئًا بل ربما حرفت مفاهيمه الأصيلة.

أما المعتزلة فقد كانت وجهة نظرهم أن كل ما سوىٰ الله مخلوق، وكان حرصهم علىٰ التنزيه المطلق لله حرصًا أصيلًا، وقد أساء أهل السنة فهم دوافعهم العميقة، فاتهموهم بأنهم ينكرون كلام الله وصفاته عمومًا، وهو ما يعنيه وصف «التعطيل»، واتهموهم من أجل ذلك بالكفر. وهكذا اختلطت الأمور، وكان مرجع هذا الاختلاط إلىٰ أن كلًّا من الطرفين لم يحاول أن يخلص في فهم موقف الطرف الآخر، وهذا ما فطن إليه أحد علماء الكلام القدامىٰ -وهو أبو الفتح الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)- حين قرر أنَّ الأطراف المتنازعة في حكم عقلي يجب أن تحدد أولًا ماهية الشيء المتنازع حوله، أي ماذا يعني بالضبط، فعسىٰ أن يزول النزاع حين يكتشف كل طرف أنه يتحدث عن معنىٰ لم يقْرُ في ذهن الطرف الآخر، وقد ضرب «الشهرستاني» مثلًا لذلك، هو الاختلاف حول قضية «خلق القرآن»، فالقائلون بخلق القرآن أرادوا به الكلمات والأصوات، والقائلون بعدم خلقه أرادوا به معنىٰ آخر هو صفة الكلام القديمة القائمة بالله ﷻ وهكذا «فلم يتواردا بالتنازع في الخلق علىٰ معنىٰ واحد». أي إن كلًّا منهما يتكلم عن الخلق من وجهة نظره هو. وعلىٰ هذا، «فيمكن أن تصدُق القضيتان»، أي لا يكون هناك نزاع بين الطرفين[1]. إن الشهرستاني لمس بذلك موضع الداء وأجاد التشخيص كل الإجادة، ولو أدرك المعتزلة وأهل السنة المتقدمون ذلك المعنىٰ إدراكًا بيّنًا لتصافح الفريقان وعاد الصفاء بينهما ودًّا خالصًا ولجنبت الدولة نفسها بذلك مخاطر سياسية كادت تعصف بوحدتها وتماسكها.

٢- علىٰ أن بعض الباحثين المحدثين أساء فهم موقف المعتزلة إساءة أبلغ وأخطر مما صنع أهل السنة، ومن هؤلاء «جرجي زيدان» الذي فسر مذهب المعتزلة في خلق القرآن بأنه يعني أنه غير منزل[2]، والمعروف -كما يذكر الأستاذ عبد العزيز عبد الحق في رده علىٰ جرجي زيدان- «أن المعتزلة علىٰ اختلاف

---

(١) الملل والنحل ١/٢٠٢.

(٢) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي ٣/١٤٩.

قرفهم ومتكلِّميهم لم يتشكَّكوا قطُّ في أن القرآن تنزيل من عند الله، وقد صدروا في نظريتهم عن الصفات ومنها صفة الكلام التي ترتب عليها قولهم بأن القرآن مخلوق عن إيمان صادق حرصوا فيه على توكيد وحدانية الله تعالى وتنزيهه»[1]، ثم إن كتب المأمون في المحنة -وهي التعبير الصريح عن رأي المعتزلة- تُبين موقف المحدِّثين لا لأنهم قالوا: إن القرآن منزل؛ بل لأنهم «ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن»[2]. ولو صح هذا التفسير لمذهب المعتزلة لما اكتفى جمهور المسلمين بمجرد استنكار هذا المذهب، بل لما وجد المعتزلة لأنفسهم مكانًا على الإطلاق بين صفوف المسلمين؛ لأن هذا الرأي ترفضه أصول الإسلام رفضًا قاطعًا، وهو ليس من طراز هذه الآراء التي تقبل التأويل وتختلف فيها وجهات النظر.

والحق أن رأي الأستاذ «جرجي زيدان» لم يكن صالحًا للمناقشة لظهور بطلانه، لولا أنه وجد صدىً عند بعض الكتاب المعاصرين الذين وصف أحدهم مذهب المعتزلة في خلق القرآن بأنه وثيق الصلة بمذهبهم في الحرية الإنسانية؛ «لأن الإيمان بشرية الكلمات والحروف والأصوات يجعلها فعلًا للرسول وثمرة لحريته واختياره»[3]. إن هذا تحريف خطير لرأي المعتزلة الذين لم يفكروا قطُّ في أن كلمات القرآن أو لغته من تأليف الرسول وثمرة لحريته.

٣- وآخر الملاحظات التي نود أن نختم بها الحديث عن محنة خلق القرآن هي محاولة الإجابة عن هذا التساؤل: هل كان تبني الدولة لمذهب خلق القرآن في عهود الخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، يخفي وراءه بعدًا سياسيًّا يتستر تحت ثوب الدين؟

لقد أثار المستشرق الإنجليزي «مونتجومري وات» هذه القضية وأكَّد أن لها علاقة بالسياسة، وملخص كلام الأستاذ «وات» أنه في الفترة التي حكم

---

(١) عبد العزيز عبد الحق في مقدمة ترجمته لكتاب: «أحمد بن حنبل والمحنة» ص ١٧، وانظر أيضًا تعليق الدكتور حسين مؤنس على رأي جرجي زيدان في هامش ص ١٥٩ من تاريخ التمدن الإسلامي ج ٣.

(٢) الطبري ١٠/ ٢٨٤.

(٣) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة، ص ٦٣.

خلالها المأمون كان يوجد حزبان على مسرح الحياة السياسية:

أولهما: هو ما يطلق عليه «وات» اسم «الحزب الأوتوقراطي»، وقد كان يمثله نبلاء فارس وعلى الأخص البرامكة الذين جعلوا ميزان القوى يميل إلى صالح هذا الحزب، وكان سقوطهم يعني بعث قوة «الفضل بن الربيع» وهو العربي والممثل للحزب الثاني: المعارض الذي يسميه «وات» الحزب الدستوري. ولكن انتصار المأمون على الأمين جعل كفة الحزب الأوتوقراطي الفارسي ترجح، ثم سار المأمون بعيدًا عن الحزب الدستوري إذ عيَّن «علي الرضا» خليفةً له، ولكن الدستوريين ثاروا عليه بقيادة «إبراهيم بن المهدي» واستطاعوا أن يستعيدوا شيئًا من التوازن بين الحزبين، وقد حاول المأمون في نهاية حكمه ضرب التوازن بين الحزبين الدستوري والأوتوقراطي، وهذا هو ما عرف بالمحنة "Inquisition" لقد كان الدستوريون يرون أن طريق المجتمع الإسلامي هو طريق الوحي، والقول بخلق القرآن يعني أنه أقل من مستوى التقديس، وبهذا ينتفي تصور المجتمع على أنه بناء إلهي، وذلك إضعاف لمركز الحزب الدستوري، وترجيح لكفة الحزب الأوتوقراطي، ولما كان الحزب الأوتوقراطي ميَّالاً إلى الشيعة، وكان الشيعة يبحثون عن الإمام المرشد وليس عن الأسفار المنزلة فإن القول بخلق القرآن دعم مركز الشيعة والأوتوقراطيين جميعًا[1].

هذا هو فحوى تفسير الأستاذ «وات» لصلة هذه النقطة بالسياسة، ورغم طرافة هذا التفسير فإنه مجانب للحقيقة موغل في الخيال؛ إن في كلام «وات» خطأين أساسيين:

أولهما أن القول بخلق القرآن يعني أنه دون مستوى التقديس، وهذا رأي بعيد عن الصدق، ولا ينطبق على نظرة المأمون والمعتزلة للقرآن، إن كل ما يعنيه القول بخلق القرآن عند المعتزلة أنه لا يشترك مع الله في صفة القدم، وهذا لا يعني أنه غير مقدس؛ ذلك أن القرآن كلام الله وهو دستور المسلمين الذي تضمن أمور دينهم ودنياهم، وعلى هذا فإنه طريق المجتمع الإسلامي عند المأمون وأصحابه من المعتزلة، كما أنه طريق المجتمع الإسلامي عند الدستوريين أو المحافظين.

---

(1) M. Watt: The Political Attitudes of the Mu'tazila.

أما الخطأ الثاني فهو افتعال التفسير السياسي لموقف المأمون والمعتزلة من خلق القرآن ومحاولة رد هذا الموقف إلى قصد ترجيح كفة الحزب الفارسي وهو حزب المأمون على الحزب العربي وهو حزب الأمين الذي كان يمثله إذ ذاك المحافظون أو الدستوريون؛ إن هذا تفسير بعيد ومتكلف، ولو صح فلماذا لم يعلن المأمون مذهبه ويحمل الناس عليه في بداية حكمه حين كان في حاجة أشد إلى إضعاف مركز الحزب الدستوري؟ إن الفترة التي حاول المأمون خلالها أن يحمل الناس على مذهبه لم تكن فترة أزمات سياسية بالنسبة إليه، فقد استقرت دعائم حكمه ودان له الدستوريون بالولاء، فلماذا يريد المأمون إضعاف مركزهم في هذا الوقت بالذات؟ ثم إن المعروف أن المأمون حين كان حكمه يجتاز أشد المواقف صعوبة وحرجًا، وذلك منذ خلافته سنة ١٩٨هـ إلى دخوله بغداد سنة ٢٠٤هـ، لم يلجأ إلى محاولة استثارة الدستوريين ضده، بل كان يحاول إرضاءهم، وكفَّ عاديتهم، فعل ذلك حين غادر «مرو» ليدير الحكم من «بغداد»، وفعل ذلك حين دبَّر مقتل الفضل بن سهل الذي كان عاملًا مهمًّا من عوامل الثورة ضده، ثم فعل ذلك حين بعث إلى أهل بغداد بعد وفاة «علي الرضا» ينبئهم بأنه لم يعد هناك مبرر لاستمرار الثورة ضده، فقد مات «الرضا» الذي كان ولي عهده وعادت الخلافة لأهلها، وقد نجح المأمون في كسب ثقة من يسميهم «وات» بالدستوريين إلى حد كبير، إن ذلك كله يؤكد أن المأمون لم يكن يحاول ضرب التوازن بين الحزبين الأوتوقراطي والدستوري أو الفارسي والعربي حين بدأ المحنة، لكن المأمون والمعتزلة كانوا مدفوعين بعوامل دينية خالصة هي صيانة التوحيد والحرص على نقاء مفهومه بكل السبل الممكنة، ومن هنا فمن الممكن القول إنهم سخَّروا الدولة لخدمة الدين ولم يسخِّروا الدين لخدمة الدولة.



وبعد: فإن محنة خلق القرآن وما تعلق بها قد استأثرت بجل هذا الفصل، وهي جديرة بذلك؛ لأنها تعكس السيطرة الرسمية للمعتزلة على مقاليد الأمور في الدولة، وتبيِّن كيف عمد المعتزلة إلى تصنيف جماهير الرعية إلى قسمين: قسم موالٍ للنظام متفاهم معه، وهو الذي يذهب إلى رأي المعتزلة في خلق القرآن،

وهو القسم الذي استأثر بالمناصب الأساسية في الدولة. وقسم مناهض للنظام غير متفاهم معه، وهو الذي لا يذهب إلىٰ رأي المعتزلة في خلق القرآن، وهو القسم الذي عُزِل سياسيًّا واجتماعيًّا وحُورِب واضطُهِد.

غير أنه ليس من المناسب أن نطوي الحديث عن المعتزلة في مرحلة تسلطهم دون أن نتناول نقطتين مهمتين هما:

أولًا: محاكمة «الأفشين» في عهد المعتصم ودور المعتزلة فيها.

ثانيًا: موقف المعتزلة عمومًا من السلطة في تلك الفترة، وقد تم اختيار هاتين النقطتين لما تشير إليه كل منهما من إشارات خاصة.



أولًا: محاكمة الأفشين، ودور المعتزلة فيها:

«الأفشين»[1] أو حيدر بن كاوس أحد قادة المعتصم الأفذاذ. أناط به المعتصم في سنة ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م مهمة حرب «بابك الخرمي» الذي أقضَّ مضجع الدولة منذ مطالع عهد المأمون، وكان يحاول القضاء علىٰ الإسلام ورفع لواء المجوسية، ولم يفلح المأمون في القضاء عليه فأوصىٰ به المعتصم وهو علىٰ فراش الموت[2]. وقد استطاع الأفشين بعد حروبٍ ضارية مع بابك أن يهزمه في سنة ٢٢٢هـ/ ٨٣٧م، وتمكَّن من أسْرِه والقدوم به إلىٰ بغداد. «ولما أدخل بابك مقيدًا إلىٰ بغداد انقلبت بغداد بالتكبير والضجيج»[3]، وكانت فرحة المعتصم بهزيمة «بابك» تجلُّ عن الوصف، وكان تقديره لقائده الكفء «الأفشين» عميقًا، فيروي أبو حنيفة الدِّينوري أن الأفشين لما قدم ببابك أسيرًا «أجلسه المعتصم علىٰ سرير أمامه وعقد التاج علىٰ رأسه»[4].

ولكن الأمور تطورت علىٰ غير ما يهوىٰ الأفشين، فإذا بالأفشين -ذلك البطل

---

(١) «الأفشين» لقب كان يطلق علىٰ ملوك «أُشْرُوسَنَة»، كما أطلق «الأخشيد» علىٰ ملوك فرغانة. وقد لقب «المعتصم» «حيدر بن كاوس» بالأفشين؛ لأنه كان من أهل «أُشْرُوسَنَة». انظر: صبح الأعشىٰ ٥/ ٤٨٤.

(٢) الطبري ١٠/ ٢٩٤.

(٣) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٧.

(٤) الأخبار الطوال، ص ٤٠٥.

المرموق المكانة عند المعتصم- يقدم للمحاكمة في سنة ٢٢٥هـ بعلة تهم، فقد نسبت إليه القسوة الزائدة على مؤذن وإمام بَنَيَا مسجدًا بـ «أُشْرُوسَنَة» فضرب كل واحد منهما ألف سوط محتجًّا بأنَّ هذين نقضا -بتصرفهما ذاك- عهدًا أبرمه الأفشين مع ملوك «الصُّغْد» بترك كل قوم على دينهم؛ وذلك أنهما بنيا المسجد في موضع أحد معابد الصُّغْد بعد أن أخرجا منه الأصنام، كما أنه اتُّهِم بأنه يحتفظ ببعض الكتب الوثنية المزينة بالذهب والجوهر، وأن قومه يكتبون إليه في رسائلهم: «إلى إله الآلهة من عبده فلان بن فلان»، وأنه يكيد في الخفاء للإسلام ويدبر لعودة المجوسية ويكاتب في ذلك بعض أصحاب الشأن[1]. وهكذا أحاطت التهم بالأفشين، وكلها تدور حول خيانة الدين والدولة، فحُبِس وضُيِّق عليه في محبسه حتى مات في سنة ٢٢٦هـ وأحرقت جثته[2].

إن الجدير بالملاحظة هنا أن محاكمة الأفشين أدارتها ثلاث شخصيات بارزة في ذلك العهد هي: أحمد بن أبي دُؤَاد، وإسحاق بن إبراهيم، ومحمد بن عبد الملك الزيات. أما أحمد بن أبي دُؤَاد فهو الشخصية الاعتزالية الكبرى حينذاك، وأما إسحاق بن إبراهيم فهو الذي ارتبطت باسمه بداية المحنة حين كان نائب المأمون على بغداد وأرسل إليه المأمون كتبه المشهورة بأمره بامتحان الناس في القرآن؛ ولهذا فهو يمثل وجهة النظر الرسمية، ومن الممكن أن يعد معتزليًّا بهذا الاعتبار، وأما محمد بن عبد الملك الزيات فهو وزير المعتصم، ولم يكن صاحب لون مذهبي خاص، لكنه كان رجل الساعة الذي يلبس لكل حالة لبوسها، وعلى هذا فقد كان في هذا الموقف ينطق بلسان المعتزلة[3].

---

(١) راجع الطبري ١٠/ ٣٦٥ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ١١/ ٤.

(٣) يختلف الباحثون المحدثون حول الانتماء المذهبي لمحمد بن عبد الملك الزيات، فيعده الأستاذ أبو زهرة معتزليًّا (المذاهب الإسلامية، ص ٢٣٩)، بينما يرى الدكتور النشار أنه ثنوي، وهو بذلك يخرجه من دائرة الإسلام (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ١٩١)، لكن الذي يبدو أن الرجل لم يكن من أصحاب المواقف الفكرية المذهبية وإنما كان رجل سياسة يتجه مع التيار، والقارئ لديوانه لا يجد فيه بيتًا واحدًا ينم عن هوى مذهبي معين، ولم يشر إلى الاعتزال بكلمة، بل إنه يهجو أحمد بن أبي دواد في غير موضع (ديوان محمد بن عبد الملك الزيات، تحقيق د جميل سعيد، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٤٩).

على أنَّ أبا حنيفة الدينوري يخص ابن أبي دُؤاد باليد الطولى في تدبير محاكمة الأفشين، فهو يقول: «إن أحمد بن أبي دُؤاد وجد على الأفشين لكلام بلغه عنه»[1]، لكن الدينوري لم يفسر طبيعة هذا الكلام، ثم يمضي الدينوري قائلًا: «فقال أحمد بن أبي دُؤاد للمعتصم: يا أمير المؤمنين إن أبا جعفر المنصور استشار أنصح الناس عنده في أمر أبي مسلم، فكان من جوابه أن قال: يا أمير المؤمنين، إن الله تعالى يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فقال له المنصور: حسبك! ثم قتل أبا مسلم، فقال له المعتصم: أنت أيضًا حسبك يا أبا عبد الله، ثم وجه إلى الأفشين فقتله»[2].

لم تحدد هذه المناقشة تحديدًا قاطعًا طبيعة السبب الذي قدمه ابن أبي دُؤاد للمعتصم ليقتل به الأفشين، فالآية التي استشهد بها -حكاية عن المنصور- واقتنع المعتصم باستشهاده بها قد تشير إلى أن الأفشين أصبح منافسًا خطيرًا في السلطة للمعتصم، وأن وجود شخصية أخرى غير الخليفة تتربع على القمة معه وتدبر الشؤون - أمرٌ يهدد بفساد الأحوال، هذا معنى. والمعنى الآخر الذي قد يشير إليه الاستشهاد بهذه الآية أن الأفشين كان يميل إلى الوثنية ويسعى إلى إعادتها، والوثنية لا تعترف بالإله الواحد الذي يعترف به الإسلام، والجزاء الذي وضعه الإسلام للوثنيين هو القتل، وإذا صح المعنى الثاني في وجه الاستشهاد بهذه الآية فإن ابن أبي دُؤاد يكون قد دبر مقتل الأفشين بعد أن وقف على خبث طويَّته، وسوء كيده للإسلام. على أن من المستبعد حقيقة أن يكون ابن أبي دُؤاد سعى في قتل الأفشين لأغراض شخصية وخلافات خاصة بينه وبين الأفشين، فلم يؤثر عن ابن أبي دُؤاد مسلك كهذا، بل الذي أُثِر عنه أنه أنقذ الكثيرين من السيف وتدخل بشفاعته أو تدبيره في اللحظة الأخيرة لحقن دمائهم. وقد روى الخطيب البغدادي وابن خلكان نبذًا من مآثره في هذا المجال[3]. فالمكر الشخصي إذن ترفضه سيرة

(١) الأخبار الطوال، ص ١٠، وقد وردت كلمة «دؤاد» محرفة هكذا «داود» وتكررت في غير موضع، وصححها ما ذكرناه.

(٢) الأخبار الطوال، ص ٤٠٥-٤٠٦.

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤/١٤١ وما بعدها، ووفيات الأعيان لابن خلكان ١/٦٣ وما بعدها.

ابن أبي دُؤَاد، ولكن المكر الذي تثيره نوازعه المذهبية أو الدينية ليس بغريب أبدًا علىٰ رجل كابن أبي دُؤَاد بلغ به التعصب لمذهبه ودينه مبلغًا بعيدًا.

إذ ما تشير إليه محاكمة الأفشين وقتله أن المعتزلة كانوا يضعون رجال الدولة تحت المراقبة الصارمة، وعلىٰ الأخص من تحوم حولهم الشبهات فإذا رأوا من بعضهم خروجًا عن الجادة وخطرًا علىٰ الإسلام أغروا بهم السلطات لتستأصل مكمن الداء مهما كان مركزهم في الدولة وسجلهم في البطولة!

ثانيًا: موقف المعتزلة عمومًا من السلطة في عصر المحنة:

قد يسبق إلىٰ الظن -بعد ما تقدم في هذا الفصل- أن المعتزلة جميعًا كانوا حريصين علىٰ الإسهام بدور مذكور في توجيه الأحداث في تلك الفترة التي شهدت أوج نفوذهم السياسي واستئثارهم بالسلطة، لكن الواقع لم يؤيد هذا، فالثابت أن المعتزلة كانت لهم وجهات نظر متباينة حول موقفهم من السلطة. ولم يكن ما تقدم ذكره عن النفوذ السياسي الهائل للمعتزلة في تلك الفترة إلا انعكاسًا لوجهة نظر خاصة يتبناها فريق من المعتزلة.

والنظرة الأولىٰ للمدرستين الاعتزاليَّتين الكبيرتين، وهما مدرسة البصرة ومدرسة بغداد، تبيِّن أن اعتزال المدرسة الأولىٰ كان اعتزالًا نظريًا، وأن اعتزال المدرسة الثانية «كان عمليًّا متأثرًا بالدولة قريبًا من السلطان»[1]. وهذا حكم صحيح في مجمله لا تفصيله؛ ذلك أن الاعتزال النظري الذي غلب علىٰ مدرسة البصرة لم يمنع بعض أفراد تلك المدرسة من الاتصال بالسلطة ومحاولة التأثير في الأحداث، فأبو الهذيل العلاف -الفيلسوف الأول لتلك المدرسة- اتصل بالمأمون، وحل منه بمكان مكين، بل تروي بعض المصادر أن المأمون كان يتلمذ عليه في الأديان والمقالات[2]، وأن أبا الهذيل كان يتلقىٰ من الخليفة ستين ألف درهم كل سنة ويوزعها علىٰ أصحابه[3]. وهناك شخصيات أخرىٰ بصريَّة غير أبي الهذيل اشتهرت بقربها من السلطة والسلطان، فأبو بكر الأصم «كان جليل

---

(١) ضحىٰ الإسلام ٣/ ١٥٩.

(٢) الأخبار الطوال للدينوري، ص ٤٠١.

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٥٥.

القدر يكاتبه السلطان»[1]. وهشام بن عمرو الفُوَطي «كان إذا دخل على المأمون يتحرك حتى يكاد يقوم»[2]. وأبو يعقوب الشحّام -تلميذ أبي الهذيل، وهو الذي انتهت إليه رئاسة مدرسة البصرة في وقته- كان يشارك في أعمال الدولة، فقد روي أن الواثق أمر باختيار رجال من المعتزلة ليشرفوا على أصحاب الدواوين ويمنعوهم من ظلم الرعية فاختار أحمد بن أبي دُؤاد أبا يعقوب الشحّام[3].

وهذا الحكم يتطبق أيضًا على مدرسة بغداد؛ ذلك أن الاعتزال العملي الذي غلب على تلك المدرسة لم يمنع بعض أفرادها من العزوف عن السلطة والسلطان والبعد عما يرونه زخرف الحياة الدنيا أو يرون فيه عملًا مَشُوبًا بأغراض المادة غير خالص لله. وهذه النظرة تعكس اتجاهًا زهديًا قويًا سرى بين بعض أفراد تلك المدرسة، وكان على رأس هذا الاتجاه «أبو موسى المردار» أو راهب المعتزلة كما يسمونه، وقد بلغ التطرف بأبي موسى حدًا بعيدًا، فقد أثِر عنه أنه كان يقول بتكفير «من لابس السلطان، ويزعم أنه لا يرث ولا يورث»[4]. وقد سار في هذا الاتجاه نفسه -من بين أفراد المدرسة البغدادية- الجعفران: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر الثقفي، وكان يضرب بهما المثل في العلم والزهد فيقال: «علم الجعفرين وزهدهما»[5]. أما جعفر بن حرب فقد ألحّ عليه ابن أبي دُؤاد لحضور مجلس «الواثق» للمناظرة، فوافق مضطرًا، فلما حضرت الصلاة قام الناس لها وأمَّهُم الواثق، غير أن جعفرًا صلى وحده، فلما خرجوا لفت ابن أبي دُؤاد نظره إلى أن الواثق قد لا يحتمل هذا الفعل، وطلب منه عدم حضور مجلسه إن أصر على موقفه هذا، فقال له جعفر: «ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه»، فلما انعقد مجلس المناظرة مرة أخرى تفقَّد الواثق الحاضرين ثم قال: أين الشيخ الصالح؟ فذكر له ابن أبي دُؤاد أنه مريض ويحتاج إلى أن يتكئ ويضطجع، قال

---

(1) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(2) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(3) المنية والأمل، ص ٤٠.

(4) الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي، ص ١٦٦؛ والملل والنحل للشهرستاني ١/ ٦٨-٦٩.

(5) المنية والأمل، ص ٤٣.

الواثق: فذاك! ولم يَعُدْ جعفر بعدها إلى مجلس الواثق[1].

أما جعفر بن مبشر فقد روي أن ابن أبي دُوَاد حمل إليه عشرة آلاف درهم فردَّها، في حين أنه قَبِل درهمين من زكاة إخوانه[2]، ويروون أن الواثق قال لأحمد بن أبي دُوَاد لم لا تولِّي أصحابي[3] القضاء كما تولي غيرهم؟ فقال: يا أمير المؤمنين، إن أصحابك يمتنعون من ذلك، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها فذهبت إليه بنفسي واستأذنت، فأبى أن يأذن لي، فدخلت من غير إذن فسَلَّ سيفه في وجهي، وقال: الآن حل لي قتلك! فانصرفت عنه؛ فكيف أوَلِّي القضاء مثله[4]!

هكذا وُجِد الاتجاهان معًا في كلٍّ من مدرسة البصرة ومدرسة بغداد: الاتجاه الذي يؤيد الاتصال بالسلطة ويحرص عليه، والاتجاه الذي يعارض ذلك وينفر منه.

والحق أن لكل اتجاه من هذين الاتجاهين أسبابه القوية عند أصحابه:

فأصحاب الاتجاه الأول: يرون أن الوصول إلى مراكز السلطة هو الوسيلة الكبرى لنشر مذهبهم وحمل الناس على اعتناقه، وهو الوسيلة التي تُمَكِّنهم من البذل وتقديم العون لأهله[5]، فمن الممكن النظر إلى هذا الاتجاه من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذا المبدأ -لكي يُمارَس على وجهه الأمثل- لا بدَّ له من قوة وسلطة تمنحه الفاعلية والتأثير، وهذا هو الاتجاه الذي غلب على المعتزلة في تلك الفترة، واستطاعوا عن طريقه أن يحملوا الكثيرين على التظاهر باعتناق مذهبهم رغبةً أو رهبة. ثم إن أصحاب هذا الاتجاه لم يكونوا متشددين في شروط تعاونهم مع السلطة، فما دام الخليفة يرى رأيهم في «العدل والتوحيد» فقد تحقق لهم أساس التعاون معه، ومن الممكن بعد ذلك

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣-٤٤.

(٣) يقصد بأصحابه: المعتزلة.

(٤) المنية والأمل، ص ٤٤.

(٥) من هذا مثلًا ما يذكره ابن المرتضى في ترجمة ثمامة بن أشرس، إذ يذكر أنه «اتصل بالخلفاء وخدمهم ليتوصل إلى معونة أهل الدين». المنية والأمل، ص ٣٦.

التجاوز عن بعض الهنات الأخرى أو علاجها تدريجيًا. وهكذا كان المأمون والمعتصم والواثق نماذج صالحة للتعاون معها من وجهة النظر هذه.

وأصحاب الاتجاه الثاني: يرون أن السلطة إن لم تلتزم التزامًا كاملًا بكل أصول الدين وفروعه من وجهة نظر المعتزلة فهي ليست أهلًا للتعاون معها، بل يصبح التعاون في هذه الحالة خطأ جسيمًا وتصادمًا مع مبادئهم ذاتها، ومبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» عندهم لا بدَّ أن يلتزم به القائمون على تنفيذه أولًا حتى يصبح فعَّالًا ومؤثرًا، ومن الحق القول إن هؤلاء كانوا متشددين في المقاييس التي يحكمون من خلالها على الآخرين، وكانت نظرتهم بالغة الضيق والتزمُّت، فقد غلا -مثلًا- أبو موسى المردار في تكفير الناس، حتى لقد رُوي أن إبراهيم بن السندي -أحد رجال المأمون- سأله عن أهل الأرض جميعًا فكفَّرهم، «فأقبل عليه إبراهيم وقال: الجنة التي عرضها السماوات والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك؟!»[1]. وهذه المقاييس الصارمة التي اتخذها المردار ومدرسته لم يسلم منها أفراد تلك المدرسة أنفسهم، فقد رُوي أن المردار شكَّ في ماله قبل موته «فأخرجه إلى المساكين تحرُّزًا وإشفاقًا»[2].

لهذا لم تجد هذه المدرسة الزهدية المتزمتة عند المعتزلة صداها الواسع بين جمهورهم، فغلب الاتجاه العملي على المعتزلة عمومًا، وحتى النظريون منهم -في جملتهم- لم يتخذوا موقفًا معاديًا للحكومة إبان تلك الفترة، بل غلب عليهم فقط طابع الدراسة النظرية.

يمكن القول إذن إن موقف المعتزلة من السلطة إبان عصر المحنة كان في عمومه موقف المشايعة والتأييد، وقد يتخذ هذا الموقف مظهرًا عمليًا ونظريًا معًا، ويكون ذلك بمشاركة بعض المعتزلة في السلطة مشاركةً فعلية، ثم عرض نظرياتهم والدفاع عنها من مركز السلطة هذا، وأوضح الأمثلة على ذلك ثمامة بن أشرس، وأحمد بن أبي دُؤاد، أو قد يتخذ هذا الموقف مظهرًا نظريًا فقط وذلك حين

(١) الملل والنحل للشهرستاني ٦٩/١.

(٢) المنية والأمل، ص ٣٩.

لا يتسنى لهؤلاء أن يسهموا في السلطة بنصيب، فيصبح موقفهم هو الدعوة لآراء السلطة والدفاع عنها، وأوضح الأمثلة على ذلك الجاحظ[1].

(١) من المواقف التي عبر فيها الجاحظ عن الرأي الرسمي ودافع عنه بحرارة بالغة محنة الإمام بن حنبل، فقد تناول الجاحظ وجهة نظر المعتزلة في خلق القرآن وعرضها عرض المؤمن بها المتحمس لنشرها، ثم أدان موقف ابن حنبل والمحدثين وبيّن ما فيه من تهافت، ودافع عن امتحان المعتصم لأحمد وجَلْده له، وبيّن أنه لو لم يتهمه ولو لم يخَفْ من آرائه على الإسلام لما امتحنه! (رسائل الجاحظ، ص ١٤٨ وما بعدها).

الباب الرابع

المعتزلة منذ خلافة المتوكل

حتى ظهور الأشعري (٣٠٠هـ)

الفصل الأول
المعتزلة والمتوكل

في أواخر ذي الحجة من عام ٢٣٢هـ/ ٨٤٧م تولى خلافة المسلمين المتوكل «جعفر بن المعتصم».

وقد كانت خلافة المتوكل نقطة فاصلة في التاريخ السياسي للمعتزلة؛ ذلك أن هذا الخليفة أعلن الثورة على مذهب أسلافه الثلاثة وجرَّد المعتزلة من سلطانهم، وأقبل على أهل السنة الذين يمثلون الجمهور العريض من المسلمين، فافتتح بمسلكه هذا صفحة جديدة في التاريخ المذهبي للسلطة كانت لها سماتها الخاصة المتميزة.

على أن الملاحظة الأولى في هذا التحول المذهبي أنه تم في شكل خطوات متتابعة كانت كل خطوة منها تسلم إلى خطوة أخرى أكثر إمعانًا في التحول، حتى انتهى الأمر بهذا التحول إلى صورته النهائية الثابتة[1].

فقد بدأ المتوكل خلافته في سنة ٢٣٢هـ بأن «أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق وأمر الناس بالتسليم والتقليد»[2]، فهذه أول ضربة وجّهها المتوكل للمعتزلة حيث منع النقاش في قضايا كان يثيرها المعتزلة ويتحمسون لها ويؤذون الناس في سبيلها كخلق

---

(١) تراجع خطوات المتوكل ضد المعتزلة في كتاب «المعتزلة» للأستاذ زهدي جار الله، ص ١٨٢ وما بعدها.

(٢) مروج الذهب للمسعودي ٤/ ٢٦١، وانظر أيضًا: الطبري ١١/ ٤٦، والبداية والنهاية ١٠/ ٣٣٧.

القرآن والرؤية، لكن المتوكل لم ينزل أذىً في هذه المرحلة بأحد من المعتزلة، فقد ظل القاضي أحمد بن أبي دُؤَاد في منصبه، وحين أصابه الفالج أو الشلل النصفي بعد حوالي خمسة أشهر من خلافة المتوكل وعجز عن الاضطلاع بمهام منصبه عيّن المتوكل مكانه ابنه أبا الوليد محمدًا، ثم أضاف إليه ولاية «المظالم» أيضًا[1].

وفي سنة ٢٣٤هـ يخطو المتوكل تجاه المذهب السني خطوة أكثر اتساعًا وإيجابية، وذلك حين يأمر باستحضار الفقهاء والمحدِّثين ويغدق عليهم العطاء ويأمرهم «أن يجلسوا للناس وأن يحدِّثوا بالأحاديث التي فيها الرد على المعتزلة والجهمية وأن يحدِّثوا بالأحاديث في الرؤية، فجلس عثمان بن أبي شيبة في مدينة المنصور ووُضِع له منبر، واجتمع عليه نحو ثلاثين ألفًا من الناس، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة واجتمع عليه نحو ثلاثين ألفًا»[2].

وهكذا فإذا صح أن تكون الخطوة الأولى في عام ٢٣٢هـ رفعًا لفكر متسلط، فإنه من الصحيح أن تكون الخطوة الثانية في عام ٢٣٤هـ وضعًا لفكر بديل أصبح يتحرك حينئذ بحرية وطلاقة دون أن يجد في طريقه عقبات تحدُّ من اندفاعه وسيطرته.

وقد كان وقع هذه الخطوة على جمهور المسلمين بالغ العمق والتأثير، لقد أحسوا أن اضطهاد المعتزلة لهم زال إلى غير رجعة، وأن حديث رسول الله ﷺ بدأ يحتل مكانته اللائقة به، وأن المماحكات الكلامية التي تَبِقُّ على أفهامهم ولا يكادون يعرفون الغاية ورامها لم تَعُدْ سيفًا مسلطًا على رقابهم، وإنَّ أصدق ما يترجم عن مشاعر التقدير العميقة لدى جمهور المسلمين حيال صنيع المتوكل هذا قول إبراهيم بن محمد التيمي قاضي البصرة: «الخلفاء ثلاثة: أبو بكر، قاتل أهل الردة حتى استجابوا له، وعمر بن عبد العزيز رد مظالم بني أمية، والمتوكل محا البدع وأظهر السنة»[3]. ويقول ابن السبكي معلقًا: «وسكت الناس عن ذنوب المتوكل»[4].

---

(١) وفيات الأعيان ١/٦٧.

(٢) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ٣٥٧-٣٥٨؛ والنجوم الزاهرة ٢/٢٧٥.

(٣) المناقب، ص ٣٥٧، والنجوم الزاهرة ١/٣١٤-٣٢٥.

(٤) طبقات الشافعية ١/٢١٦.

ويبدو أن مشاعر الرضا والتأييد التي أحاطت بالمتوكل من الجمهور العريض من المسلمين بعد أن «أطفأ نيران البدعة وأوقد مصابيح السنة» -كما يقول ابن الجوزي[1]- قد حفزته إلى أن يتخذ مزيدًا من الإجراءات التي تضمه نهائيًّا إلى معسكر أهل السنة وتبعده تمامًا عن المعسكر المقابل الذي طالما اتُّهم بالابتداع، وهو المعسكر الاعتزالي.

وقد كان عام ٢٣٧هـ عامًا فاصلًا في تحديد التاريخ الذي شهد انحسار المد الاعتزالي وانبعاث المد السني زاخرًا قويًّا تحرسه سيوف السلطة وعواطف المسلمين، فقد اتخذ المتوكل في ذلك العام مجموعة من الإجراءات المتتابعة التي كانت من وجهة نظره تصحيحًا لأخطاء السلطة في عهود أسلافه الثلاثة ووضعًا للأمور في مواضعها.

ففي أوائل العام المذكور -٢٣٧هـ- غضب المتوكل على أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دُؤَاد الذي كان امتدادًا لأبيه في مناصبه، فعزله عن ولاية المظالم ثم عن القضاء[2]، ولم يكتف بذلك بل سجنه في ربيع الأول من العام نفسه وصادر أمواله وأموال أبيه أحمد بن أبي دُؤَاد، ثم أمر في شعبان من العام نفسه بترحيل أسرة أحمد بن أبي دُؤَاد إلى بغداد[3]. وهكذا فَقَد هذا البيت الذي طال عهده بالسلطة حتى بلغ زهاء ثلث قرن -من سنة ٢٠٤هـ إلى سنة ٢٣٧هـ- والذي تزعم الدعوة لآراء المعتزلة وحَمَلَ الكافَّةَ عليها زمنًا، فَقَدَ هذا البيت مكانته ونفوذه واهتزَّت أركانه إلى الأبد، وقضى ابن أبي دُؤَاد وولده المدة الباقية من حياتيهما -زهاء ثلاث سنين- يتجرعان مرارة العداء الرسمي والشعبي معًا، ويعانيان من شماتة الشامتين وأذى الكائدين، ووقف شاعر السنة الكبير علي بن الجهم الذي يقول عن نفسه: «أنا المتوكلي هوًى ورأيًا»[4] - وقف يهجو ابن أبي دُؤَاد ويتشفَّى فيه قائلًا:

يا أحمد بن أبي دُؤَاد دعوة   بعثت إليك جنادلًا وحديدا

---

(١) مناقب الإمام أحمد، ص ٣٥٧.

(٢) الطبري ١١/ ٤٥، وابن خلكان ١/ ٧٢-٧٣.

(٣) الطبري ١١/ ٤٦ وكانت عاصمة الخلافة حينئذ مدينة «سامرَّاء».

(٤) الأغاني ١٠/ ٢٠٨.

ما هذه البدع التي سمّيتها   بالجهل منك «العدل والتوحيد»؟!
أفسدت أمر الدين حين وليته   ورميته بأبي الوليد وليدا[1]!

بل لم يُخفِ بعض هؤلاء سرورهم بالفالج الذي أصاب ابن أبي دُؤاد وظل يعاني منه حتى مات في المحرم سنة ٢٤٠هـ[2]، فقال علي بن الجهم:

لا زال فالجك الذي بك دائمًا   وفجعت قبل الموت بالأولاد![3]

ودخل عليه أحد الفقهاء -وهو عبد العزيز بن يحيى المكي- في أثناء مرضه، فقال له: إني لم آتك عائدًا، ولكني جئت لأحمد الله على أنه سجنك في جلدك[4]!

وتتابعت بعد ذلك إجراءات المتوكل في ذلك العام الفاصل -٢٣٧هـ- وكلها تعكس رغبته في القضاء على آثار التسلط الاعتزالي.

فقد عيّن يحيى بن أكثم قاضيًا للقضاة، ثم ولّاه المظالم أيضًا[5]. ويحيى بن أكثم هو القاضي السني الذي استأثر بمنصب قاضي القضاة في عهد المأمون إلى عام ٢١٧هـ، ثم عزله المأمون تمهيدًا لإثارته محنة خلق القرآن وذلك حتى لا يحمل الناس على رأي يناقضه قاضي قضاته[6]. ولم يكد يتولى المعتصم الخلافة حتى أسند قضاء القضاة إلى أحمد بن أبي دُؤاد الذي استمر في هذا المنصب طيلة خلافة المعتصم والواثق وصدر خلافة المتوكل حتى استعفى فأعفاه المتوكل وقلد منصبه لابنه الذي استمر فيه إلى سنة ٢٣٧هـ، وظل يحيى بن أكثم طوال هذه المدة -زهاء عشرين عامًا- مبعدًا مجردًا من سلطانه بتأثير المعتزلة، حتى رد إليه المتوكل اعتباره إذ رد إلى أهل السنة اعتبارهم، وقلده قضاء القضاة ثم أضاف إليه المظالم، وهي خطوة عملية قصد بها أن يمحو آثار التسلط الاعتزالي، وأن يرفع ما لحق بأهل السنة من أذى على أيدي المعتزلة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٨.
(٢) الطبري ١١/٦٩.
(٣) الأغاني ١٠/٢٢٩.
(٤) مناقب الإمام أحمد، ص ٤٩٠-٤٩١.
(٥) الطبري ١١/٤٥، والبداية والنهاية ١٠/٣١٥.
(٦) يراجع الفصل الأول من الباب الثالث: المعتزلة منذ خلافة المأمون حتى محنة خلق القرآن.

وفي هذا النطاق نفسه يُفسَّر استدعاء المتوكل لأحمد بن حنبل في العام نفسه والحاحه في ذلك، كما يُفسَّر أمر المتوكل بإنزال جثة أحمد بن نصر الخزاعي الذي ظل مصلوبًا ست سنوات تقريبًا، من عام ٢٣١هـ في أواخر حكم الواثق إلىٰ شوال من عام ٢٣٧هـ.

أما أحمد بن حنبل فقد مرت قصة محنته بالتفصيل في عهد المعتصم، ثم رأينا موقف الواثق منه إذ منعه من التحديث وحدد إقامته، فلما جاء المتوكل وفتح أمام الفقهاء والمحدِّثين الأبواب الموصدة أراد أن يخص أحمد بمزيد من الرعاية، تعبيرًا عن المشاعر التي يكنها له أهل السنة، وردًا عمليًا عما لحق به من إيذاء علىٰ أيدي المعتزلة، فاستدعىٰ أحمد في عام ٢٣٧هـ ليصير ضمن حاشيته[1]، ولا يهم كثيرًا في هذا المقام قبول ابن حنبل لاستدعاء المتوكل أو رفضه له، فقد رفض ابن حنبل بإصرار أن يلتحق بحاشية المتوكل أو أن يقبل عطاياه[2]، رغم أن المتوكل ألحَّ عليه أن يستجيب لاستدعائه له قائلًا: «قد أحببت أن آنس بقربك وأن أتبرك بدعائك»[3]. وقد عد ابن حنبل هذه محنة أخرىٰ؛ إذ قال بعد أن تتابعت عليه رسل المتوكل تطلب منه الانتقال إلىٰ الخليفة وقبول عطاياه: «هذه محنتان: امتحنت بالدين، وهذه محنة الدنيا!»[4]. ومع ذلك فلم يكتم ابن حنبل ارتياحه للاتجاه السني الذي ظهر قويًّا علىٰ المستوىٰ الرسمي متمثلًا في الخليفة، فكتب يقول: «كان الناس في خوض من الباطل واختلاف شديد ينغمسون فيه حتىٰ أفضت الخلافة إلىٰ أمير المؤمنين، فنفىٰ الله بأمير المؤمنين كل بدعة، وانجلىٰ عن الناس ما كانوا فيه من الذل وضيق المحابس، فصرف ذلك كله وذهب به أمير المؤمنين!»[5].

وحين تبيَّن للمتوكل عزوف أحمد عن كل جاه أو عطاء وتمسكه العنيد بموقفه هذا لم يمعن في إلحاحه عليه لتركه ورغبته، لكنه كان يديم السؤال عنه، ويستفتيه

(١) مناقب الإمام أحمد، ص ٣٦٣.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها، انظر أيضًا: البداية والنهاية ١٠/٣٣٩.

(٤) المناقب، ص ٣٧٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

فيما يعرض له من مشكلات الدين، بل كان يستشيره أحيانًا في الرجال الذين كان يريد الاستعانة بهم في شؤون دولته، ويقال إن تعيينه يحيىٰ بن أكثم قاضيًا للقضاة كان بمشورة ابن حنبل[1].

فالأمر الذي ينبغي الالتفات إليه هنا أن شدة اهتمام المتوكل بأحمد وإيثاره إياه بالرعاية والسؤال تعكس رغبةً قوية عنده في رفع مَنْ وضعهم المعتزلة وفي بناء ما هدموا.

وأما أحمد بن نصر الخزاعي الذي تزعَّم الثورة ضد الواثق لتشدده في المحنة، والذي انتهت ثورته بالقبض عليه وقتله وصلب جثمانه في سنة ٢٣١هـ، فإن المتوكل أراد أن يردَّ إليه اعتباره وأن يزيل ما لحق به من وصمة الكفر بتأثير تهمة الواثق والمعتزلة، فأمر في أول شوال من عام ٢٣٧هـ بإنزال جثة أحمد بن نصر وتسليمها إلىٰ أوليائه لدفنها، ففرح الناس لصنيع المتوكل هذا[2]. ويُرَدُّ هذا الفرح إلىٰ إحساس الناس أن المتوكل أزال أثرًا من آثار الطغيان الاعتزالي، وكرَّم السنة في شخص رجل كانوا يعدُّونه شهيد السنة وضحية ظلم أهل الأهواء.

وقد اتخذ المتوكل في هذا العام نفسه -٢٣٧هـ- بعض الإجراءات الأخرىٰ التي تدور في هذا النطاق، نطاق الرد العملي علىٰ مسلك المعتزلة، فقد أمر بالإفراج عن جميع المعتقلين الذين أخذوا لامتناعهم عن الإقرار بخلق القرآن في أيام المعتصم والواثق[3]، كما كتب إلىٰ والي مصر عبد الواحد بن يحيىٰ يأمره «بحلق لحية قاضي قضاة مصر أبي بكر محمد بن أبي الليث وأن يضربه ويطوف به علىٰ حمار، ففعل ما أمر به ... وكان القاضي المذكور من رؤوس الجهمية»[4]، والجهمية هنا مصطلح قصد به المعتزلة، والذي يدل عليه هذا النص أن ذلك القاضي أسهم في محنة خلق القرآن إبَّان انتشارها، وكانت له يد في حمل المصريين بالقوة علىٰ الإقرار بهذه العقيدة، ولعل هذا ما يفسر شماتة الناس به

---

(١) البداية والنهاية ١٠/ ٣١٦.

(٢) الطبري ١١/ ٤٦، والبداية والنهاية ١٠/ ٣١٦.

(٣) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨-٢٨٩.

وقسوتهم عليه، فقد لعنوه «وغسلوا موضع جلوسه في المسجد»[1]، كما جلد القاضي الذي حل مكانه جلدًا قاسيًا، متهمًا إياه بنهب أموال الدولة[2]، ومن المحتمل أن يكون قد لفَّق له هذه التهمة ليجعلها سبيلًا إلى إمعانه في التشفِّي منه ووسيلة إلى الانتقام المذهبي.

فهذه أهم الإجراءات التي اتخذها المتوكل في عام ٢٣٧هـ ضد المعتزلة، وتأييدًا لأهل السنة. ومن حقنا هنا أن نتساءل: بماذا يُفَسَّر موقف المتوكل من المعتزلة؟

إن هناك تفسيرات ثلاثة في هذا الصدد: أحدها نفسي، والثاني سياسي، والثالث ديني.

١- أما التفسير النفسي فيدور حول طبيعة الصلة التي كانت بين جعفر «المتوكل» وأخيه الواثق؛ ذلك أن هذه الصلة لم تكن طيبة، فقد كان الواثق ينقم على أخيه جعفر «المتوكل» استهتاره وانهماكه في اللذات، وغضب عليه يومًا، فذهب جعفر إلى محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق يسأله الشفاعة له عند أخيه، فكتب ابن الزيات إلى الواثق: «يا أمير المؤمنين، أتاني جعفر بن المعتصم يسألني أن أسأل أمير المؤمنين الرضا عنه، في زي المخنَّثين، له شعر قفا». فأرسل الواثق إلى ابن الزيات يأمره باستدعاء جعفر إليه -إلى ابن الزيات- ويحْلق شعر رأسه وأن يضرب به وجهه، فانتدب ابن الزيات من قام بتنفيذ هذا الأمر، وكان جعفر حينذاك يرتدي ثوبًا أسود جديدًا وهو يظن أن ابن الزيات بعث إليه ليبلغه رضاء الواثق عنه، وقد كانت مفاجأة سيئة لجعفر حين أمر ابن الزيات من يجز شعره على ثوبه هذا الجديد، يقول المتوكل: «ما دخلني من الجزع على شيء مثل ما دخلني حين أخذني على السواد الجديد، وقد جئته فيه طامعًا في الرضا فأخذ شعري عليه»[3]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن جعفرًا بذل محاولة أخرى لاسترضاء أخيه، فذهب إلى أحمد بن أبي دُؤَاد متشفِّعًا به عند الواثق،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) الطبري ١١/٢٨.

فاستجاب له أحمد بن أبي دُؤَاد، وألحَّ على الواثق أن يرضىٰ عن جعفر قائلًا: «يا أمير المؤمنين، معروف المعتصم عندي معروف، وجعفر ابنه، فقد كلمتك فيه ووعدت الرضا، فبحق المعتصم يا أمير المؤمنين إلا رضيت عنه»[1]. وقد استجاب الواثق لشفاعة ابن أبي دُؤَاد، وصفح عن أخيه، ويقول الطبري معلقًا: «فلد أحمد بن أبي دُؤَاد جعفرًا -بكلامه حتىٰ رضي أخوه عنه- شكرًا، فأحظاه ذلك عنده حين ملك!»[2].

إن الشوائب التي كدرت جو العلاقة بين جعفر «المتوكل» وأخيه الخليفة الواثق قد تُقدم تفسيرًا لنفور المتوكل من الاعتزال وثورته علىٰ المعتزلة، والنص الآتي للقاضي عبد الجبار يشير إلىٰ ذلك، وذلك حيث يقول: «وحُكِي عن المتوكل خلاف ذلك -أي خلاف مذهب المعتزلة- لما بينه وبين أخيه الواثق من العداوة»[3]. والتفسير هنا نفسي في الأساس، فضيق المتوكل بأخيه الواثق جعله يضيق بمذهبه وبالرجال الذين قربهم أيضًا. وقد استهلَّ المتوكل خلافته بتوجيه ضربة انتقام قاسية لأحد هؤلاء الرجال الذين تمتعوا في عهد أخيه وأبيه المعتصم بمكانة نادرة، وهو الوزير محمد بن عبد الملك الزيات، ذلك الرجل الذي خذله عند أخيه ولم يكن موضعًا للشفاعة التي تمناها منه جعفر «المتوكل»؛ ولذا فإنَّ الطريقة التي قتل بها ابن الزيات كانت إحدىٰ المآسي في التاريخ[4] وليس لها من تبرير معقول إلا الرغبة الطاغية في التشفي والانتقام ومحاولة الثأر للكرامة الشخصية.

---

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٢٧.

(4) للوقوف علىٰ تفصيلات نكبة ابن عبد الملك الزيات راجع: الطبري ١١/ ٢٦ وما بعدها، وابن الأثير ج ٧ أحداث سنة ٢٣٣هـ وهي تتلخص في أن المتوكل حين ولي الخلافة كان يذكر لابن الزيات موقفه منه في خلافة الواثق، ويبدو أن ابن الزيات أحسَّ بعد وفاة الواثق بسوء المصير لو أفضت الخلافة إلىٰ جعفر المتوكل، فأراد أن يبايع لمحمد بن الواثق، وقد حفظ له المتوكل كل هذا، ولم يكد يمضي شهران علىٰ خلافته حتىٰ قبض علىٰ ابن الزيات وحبسه في تنُّور به مسامير من حديد، وعيَّن شخصًا يتولىٰ مهمة تعذيبه، فكان «يساهره» كما تقول المصادر، أي يمنعه من النوم بمسلة في يده ينخسه بها كلما استبد به التعب فغلبت عينه، وبعد أيام من هذا العذاب قُرِب غيرًا موجعًا فمات وهو يضرب وهم لا يعلمون!» اهـ.

وقد يصح التساؤل هنا: لماذا لم يَقْسُ المتوكل على أحمد بن أبي دُؤاد كما قسا على ابن الزيات، رغم أن ابن أبي دُؤاد كان من أقرب المقربين إلى أخيه الواثق؟

والجواب أنه لم يصدر من ابن أبي دُؤاد ما يعد ماسًّا بالكرامة الشخصية لجعفر، بل الذي حدث أنَّ ابن أبي دُؤاد شفع له عند أخيه الواثق فشُفِّع، كما تنوه المصادر التاريخية بالدور الإيجابي الذي اضطلع به ابن أبي دُؤاد في انتخاب المتوكل خليفة، فيذكر ابن خلكان أنه «قام في ذلك وقعد»[1]، ويروي الطبري أنه أول من سلم عليه بالخلافة وأنه هو الذي لقبه بـ«المتوكل على الله»[2]. ولكل هذا، فإن المتوكل ظل زمنًا من خلافته يرعى مكانة ابن أبي دُؤاد ولا يعرض له بأذى، بل نجد في «الأغاني» ما يشير إلى أن ابن أبي دُؤاد كان يتمتع لدى المتوكل بمكانة يرجوه لها ذوو الحاجات، فقد غضب المتوكل مرة على شاعره السني «علي بن الجهم» وألقى به في السجن، فإذا بعلي بن الجهم يستشفع بابن أبي دُؤاد رغم ما بينهما من عداوة مذهبية ويقول له في قصيدة شاكية:

يا أحمد بن أبي دُؤاد إنما ... تُدعى لكل عظيمة يا أحمدُ

أبْلِغْ أميرَ المؤمنين ودونه ... خوض الردى ومخاوفٌ لا تنفدُ

أنتم بنو عم النبي محمد ... أولى بما شرع النبي محمد[3]

هكذا رعى المتوكل مكانة ابن أبي دُؤاد زمنًا، وعندما جاء عام ٢٣٧هـ -وهو العام الذي تتابعت فيه إجراءاته ضد المعتزلة تأييدًا لأهل السنة- لم يُنْزِل بابن أبي دُؤاد أذًى كثيرًا، فقد اكتفى باستصفاء بعض أمواله وبترحيل أسرته إلى بغداد، وقد كان تصرفه هذا متسقًا مع تصرفاته الأخرى التي قصد من ورائها إعلان تقربه إلى أهل السنة، ولكنه لم يرتكب مع ابن أبي دُؤاد شططًا، بل كان معتدلًا في عقوبته إياه، ولو أراد أن يرد له إساءاته إلى أهل السنة ردًّا عادلًا لاتخذ معه مسلكًا آخر، ولكن مسلكه هذا حقق له هدفين: أولهما أنه عبَّر عن مذهبه في

---

(١) وفيات الأعيان ٤/ ١٨٧.

(٢) الطبري ١١/ ٢٦-٢٧.

(٣) الأغاني ١٠/ ٢١٤.

إبعاد المعتزلة وعدم الثقة بهم، وثانيهما أنه حافظ علىٰ رغبته في ألا يُعين في اضطهاد رجل لم يصدمه قبل ذلك بإساءة، بل سبقت له عنده أيادٍ تستحق الرعاية والإحسان؛ علىٰ أن المتوكل كان أكثر قسوة علىٰ أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دُوَاد منه علىٰ أبيه أحمد، فقد سجنه زمنًا، وتفسير ذلك واضح، فلم تسبق لأبي الوليد عند المتوكل مواقف خاصة تستحق أن تُرعىٰ كما سبقت لأبيه، هذا فضلًا عن أن أبا الوليد كان سيئ السيرة مذموم الأخلاق إذا ما قُورن بأبيه الذي كان مثالًا للجود والشهامة والنجدة، وأصدق ما يبرز هذه المقارنة قول إبراهيم بن الصولي يهجو أبا الوليد:

عفَتْ مساوٍ تبدَّتْ منك واضحةٌ علىٰ محاسنَ أبقاها أبوك لكا
لقد تقدَّمْتَ أبناء الكرام به كما تقدم آباء اللئام بكا[1]!

إنَّ خلاصة التفسير الأول لموقف المتوكل من المعتزلة أنه نابعٌ من طبيعة العلاقة غير الودية التي تبادلها مع الواثق إبَّان خلافته، وقد كان الواثق معتزليًّا متعصبًا، فاتسع موضوع الكراهية التي أحسَّ بها المتوكل حيال شخص الواثق ليتعداها إلىٰ مذهبه ورجال مذهبه أيضًا، وعلىٰ هذا فإن من نفخ في هذه الكراهية ولم يحاول إطفاءها كمحمد بن عبد الملك الزيات تعرض لأقسىٰ العقوبة من المتوكل، أمَّا من لم يكن طرفًا في هذه الكراهية وسعىٰ في تخفيف حدتها كأحمد ابن أبي دُوَاد، فقد كانت عقوبته هينة ولم تكن إلا مظهرًا من مظاهر النفور من مذهب المعتزلة.

٢- أمَّا التفسير الثاني لموقف المتوكل من المعتزلة فهو سياسي لا نفسي؛ ذلك أن المعتزلة في أواخر عهد الواثق تعرَّضوا لموجة من الكراهية العامة بلغت قمتها، وكانت الثورة المسلحة التي قادها أحمد بن نصر الخزاعي ضد الواثق أعنف تعبير عن موجة الكراهية هذه، لقد أدرك المتوكل أنَّ المضيَّ في تأييد مذهب تساقط عليه لعنات الجماهير وأحقادها إلىٰ الحدِّ الذي قد يعرض حكومته لرياح الثورة المسلحة - ضربٌ من الحماقة وتضييعٌ للتدبير؛ ولهذا فقد اتجه إلىٰ المذهب الذي يضمن له سلامة عرشه ويخلع علىٰ اسمه عند جمهور المسلمين

(١) وفيات الأعيان ١/ ٧٢.

ثوبًا من الإجلال والحب. يقول الدكتور أحمد أمين في سياق حديثه عن موقف المتوكل من المعتزلة: «دعاه إلىٰ ذلك ما رأىٰ من قوة الرأي العام ضد الاعتزال وما سببته هذه المسألة من مشاكل للدولة، فرأىٰ أن يخلص من هذه المشاكل ويريح نفسه وحكومته منها»[1]. علىٰ أن الملاحظ أن المتوكل لم يكن مندفعًا في مسلكه هذا، بل اتخذ هذا المسلكُ صورةَ خطوات متتابعة، وكانت تفصل بين كل خطوة وأخرىٰ مدة زمنية كافية يستطيع المتوكل خلالها أن يرصد ردود فعلها بدقة وأن يحدد علىٰ ضوء هذه الردود طبيعة الخطوة التالية، وهكذا فقد بدأ خلافته بنهيه عن الجدل المذهبي في القرآن والرؤية وما شاكل ذلك، فلما رأىٰ استحسانًا لهذه الخطوة ولم ينجم عنها ما يثير القلق أو القلاقل مضىٰ خطوة أبعد فاستدعىٰ المحدِّثين والفقهاء وأجازهم وأمرهم بالتحديث والرد علىٰ المعتزلة، فلما رأىٰ مزيدًا من الاستحسان والتشجيع اتخذ خطوته الثالثة التي تمت علىٰ شكل مجموعة من الإجراءات كانت كلها ارتماء نهائيًّا في أحضان السنة وبعدًا كاملًا عن المعتزلة، فأطلق جميع من سجنوا في قضايا مذهبية، وعزل أبا الوليد عن قضاء القضاة وعيَّن مكانه القاضي السني يحيىٰ بن أكثم، وأنزل جثة أحمد بن نصر، وبالغ في إكرام أحمد بن حنبل ... إلىٰ غير ذلك.

والحق أنَّ المتوكل جنىٰ -سياسيًّا- ثمار هذا السلوك المذهبي، فقد تحولت الرعية إلىٰ ألسنة تَلْهَج بالثناء عليه «وسكت الناس عن ذنوب المتوكل» كما سبقت الرواية عن ابن السبكي، بل جعلوه ثالث ثلاثة من الخلفاء سبقت لهم مواقف ضمنت لهم أطيب الذكر، هم أبو بكر الصديق في موقفه من المرتدين، وعمر بن عبد العزيز في موقفه من مظالم الأمويين، ثم المتوكل في إماتته للبدعة وإحيائه للسنة[2].

علىٰ أن القضية التي تحتاج إلىٰ مناقشة في ضوء هذا التفسير هي: هدم المتوكل قبر الحسين وقبور العلويين.

ففي عام ٢٣٦هـ أمر المتوكل «بهدم قبر الحسين ﷺ وهدم ما حوله من الدور

(١) ضحىٰ الإسلام ٣/١٩٨.

(٢) انظر ما سبق في ص ٢٦٢، وانظر طبقات الشافعية ١/٢١٦.

وأن يعمل مزارع، ومنع الناس من زيارته، وحُرث، وبَقِيَ صحراء»[1].

إن ما يثير التساؤل هنا أن المتوكل لم يُلْقِ بالًا إلىٰ ما كان متوقعًا من ردود الفعل السيئة لدىٰ جماهير المسلمين علىٰ اختلاف مذاهبهم إزاء هذا التصرف، فالحسين ليس شخصًا عزيزًا علىٰ الشيعة وحدهم، لكنه عزيز علىٰ المسلمين جميعًا، وقد تألم المسلمون حقًّا لهذا السلوك وأنكروه علىٰ المتوكل «وكتب أهل بغداد شتمه علىٰ الحيطان والمساجد»[2]، وقال أحد الشعراء يعبر عن استنكاره:

بالله إن كانت أمية قد أتت	قتل ابن بنت نبيِّها مظلومًا
فلقد أتاه بنو أبيه بمثله	هذا لعمرك قبره مهدومًا
أسفوا علىٰ ألا يكونوا شاركوا	في قتله فتتبعوه رميمًا[3]

لقد كان أَحْجَىٰ بالمتوكل -في ضوء التفسير السياسي لموقفه من المعتزلة- ألا يقدم علىٰ هذا العمل الخطير وهو هدم قبر الحسين، وأن يحاول التشبث بمشاعر الود والتعاطف التي نعم بها من الجماهير العريضة من المسلمين بعد أن أعاد إلىٰ السنة مكانتها ورد إلىٰ أهلها اعتبارهم، فهل من الممكن التماس عذر سياسي للمتوكل في تصرفه هذا؟!

إن ما يبدو أقرب إلىٰ التصور أن السياسة أيضًا كانت وراء هدم المتوكل قبر الحسين، لقد رأىٰ المتوكل أن مشهد الحسين أصبح تجمعًا خطيرًا لجماهير المسلمين، ومهوىٰ أفئدة المحبين في كل مكان، وأدرك المتوكل بميزانه السياسي أنه إن لم يضع حدًّا لذلك -ولو بالعنف- فقد تتطور الأمور ليصبح قبر الحسين وقبور العلويين مراكز ثورة قد تهب أعاصيرها في أي وقت لتطيح بعرشه، فأراد المتوكل أن يحسم الداء قبل استفحاله، رغم إدراكه أن ذلك سيعرضه لموجة عنيفة من النقد والاستنكار، لكنه رأىٰ أن موجة النقد أخف من أعاصير الثورة التي قد تنفجر من جراء هذه التجمعات الخطيرة التي تحتشد عند قبر الحسين والعلويين، ويعرض أبو المحاسن ما قد يستأنس به في التدليل علىٰ هذا الرأي، إذ يذكر أن

(1) طبقات الشافعية ١/ ٢١٦، والنجوم الزاهرة ٢/ ٢٨٣.

(2) المصدران والموضعان السابقان.

(3) طبقات الشافعية ١/ ٢١٦.

المتوكل كان كلفًا بمغنية له تسمى «أم الفضل» وأنه طلبها ذات يوم فلم يجدها، فلما حضرت بعد أيام سألها أين كانت، فذكرت أنها كانت تحج إلى مشهد «علي»، فاستنكر المتوكل أن يكون مشهد «علي» محجًا للمسلمين، وأصدر أمره بمنع الناس من زيارة مشهد «علي» أو غيره من العلويين، ثم تطورت الأحداث إلى الحد الذي جعل المتوكل يصدر أمره بهدم قبر الحسين وما حوله[1]. والدلالة الظاهرة التي تشير إليها هذه الرواية أن المتوكل أمر بمنع زيارة قبر «علي» ثم بهدم قبر الحسين لئلا يخلط الناس بين الحج لبيت الله والحج لقبور العلويين، ولكن الدلالة الخفية وراء هذه الرواية أن المتوكل خشي أن يمثل هذا التجمع تهديدًا لسلطانه وإحياء لرغبة العلويين في تولي أمر المسلمين.

فخلاصة التفسير السياسي لموقف المتوكل من المعتزلة أنه أراد أن يثبّت دعائم ملكه بتأييد الجمهور الأعظم من المسلمين، ولا يُعْتَرَض على هذا التفسير بهدم المتوكل لقبر الحسين؛ لأن هذا التصرف يدور في نطاق هذا التفسير أيضًا، وهو تثبيت دعائم ملكه بالقضاء على مصدر تجمع قد يصح أن يكون مفرخًا لثورة خطيرة ضده أو ضد خلفائه في مستقبل الأيام.

٣- يبقى بعد ذلك التفسير الأخير لموقف المتوكل من المعتزلة وهو التفسير الديني: وعلى ضوء هذا التفسير يمكن القول إن المتوكل اتخذ هذا الموقف من المعتزلة تعبيرًا عن ميل أصيل عنده إلى إحياء السنة والعيش في ظلالها، وهذا يعني أنه لم يكن وراء موقفه هذا باعث سياسي يتمثل في اكتساب التأييد الشعبي ليحيط به عرشه، ولم يكن وراءه أيضًا باعث نفسي يتمثل في اضطراب العلاقة بينه وبين أخيه الواثق الذي دان بالاعتزال وقرّب المعتزلة.

ويتبنى المستشرق الأمريكي «ولتر باتون» هذا التفسير الديني لموقف المتوكل ويدافع عنه إذ يقول: «إنّ ما أبداه المتوكل من عناية واهتمام بمسائل الدين والعقائد لم يكن من قبيل التحزب النازع إلى العسف والاضطهاد الذي يصدر عن حزب سياسي، ولكنها عناية رجل متدين صادق الإيمان ... ولم تكن علاقته بأهل السنة مبنية على باعث من البواعث السياسية؛ لأنه كان خاليًا من أية نزعة

(١) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٨٤.

اضطهادية تدفع به إلىٰ إظهار العنف والمسارعة إلىٰ الإيذاء»[١].

ويؤيد «باتون» رأيه بموقف المتوكل من العلويين وهدمه قبر الحسين؛ ذلك أن المتوكل -من وجهة نظر باتون- لو كان حريصًا علىٰ تملُّق مشاعر الجماهير ليظفر بتأييدها لما أقدم علىٰ هدم قبر الحسين؛ لأنه كان يعرف أن هذا العمل سيهيِّج مشاعر المسلمين، فهدمه قبر الحسين واضطهاده العلويين يعكس إيمانه بآراء دينية معينة وتعصبه لها، ويعكس في الوقت نفسه حرصه علىٰ ألا يتنازل عن هذه الآراء ولو ترتب علىٰ ذلك انفضاض الجماهير من حوله[٢].



فهذه هي التفسيرات الثلاثة التي يمكن تقديمها لإلقاء الضوء علىٰ موقف المتوكل المعادي من المعتزلة واتجاهه نحو أهل السنة، فأي هذه التفسيرات أولىٰ بالقبول؟

الحق أنه من غير الممكن قبول تفسير «باتون» وهو التفسير الديني إلا إذا توفرت أدلة أقوىٰ تؤيده، وإنَّ شخصية المتوكل ذاتها لا تسمح بالتسليم بهذا الرأي، وقد كان موقفه من العلويين لا يتسم بالتعقل ولا بالحرص علىٰ السنة[٣]؛ لأن الحرص علىٰ السنة لا يسمح له ببغض علي بن أبي طالب ولا باضطهاد ذريته، كما أن القسوة المتطرفة التي كان يتسم بها المتوكل أحيانًا تمثل مغمزًا خطيرًا في شخصيته يجعل الحكم عليه بأنه كان يصدر في تصرفاته عن حرص علىٰ السنة قابلًا للمراجعة. ولعل الطريقة التي قتل بها محمد بن عبد الملك الزيات تقدم مثالًا لهذه القسوة.

وعلىٰ هذا، فإن موقف المتوكل من العلويين وهدمه قبر الحسين لا يصح أن يكون دليلًا علىٰ وجهة نظر «باتون»؛ ذلك أن هذا العمل من المتوكل -كما تقدم- كان يهدف منه إلىٰ القضاء علىٰ بؤرة الثورة ضده بدليل أنه «أمر ألا يتوجه أحد لزيارة قبر من قبور العلويين» قبل أن يهدم قبر الحسين[٤].

(١) باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ص ١٨١.

(٢) المصدر نفسه، هامش صفحة ١٨٢.

(٣) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٨٤.

(٤) النجوم الزاهرة ٢/ ٢٨٤.

أما التفسير السياسي فهو الأكثر توافقًا مع شخصية المتوكل، ويمكن أن ينضم إليه التفسير النفسي ليشد كل منهما أزر الآخر، فالمتوكل أراد أن يركب موجة العداء الشعبي ضد المعتزلة ليحولها إلى صالح حكومته، ثم إن الشعور الذي احتفظ به للواثق -ولم يكن شعور ودٍّ ولا تعاطف- تطوَّر ليصبح نفورًا من مذهب الواثق ورجاله وليصبح في الوقت نفسه عاملًا آخر قويًا في نفسه الاتجاه إلى السنة وإكرام رجالها.

لكن الجدير بالنظر هنا أن المتوكل استعان في شؤون حكمه بشخصية من أبرز الشخصيات التي شاركت في عبء المحنة أيام استبداد المعتزلة، تلك هي شخصية إسحاق بن إبراهيم بن مصعب. لقد تولى إسحاق بن إبراهيم بن مصعب مهمة امتحان العلماء للإقرار بخلق القرآن حين جاءته كتب المأمون بذلك، وقد كان نائب المأمون على بغداد، وبعد وفاة المأمون وتولي المعتصم استمر إسحاق يشارك المعتزلة في إجراءات المحنة، وبرز اسمه بين الرجال الذين أداروا المناظرة مع أحمد بن حنبل في مجلس المعتصم، وكان أحد الذين حرضوا المعتصم على جلد ابن حنبل بعد أن أصرَّ على رأيه. ورغم هذا الماضي الذي يُدين إسحاق مذهبيًا ولا يتمشى مع الاتجاه الجديد للخلافة في عهد المتوكل، فإن المتوكل لجأ إليه في إدارة شؤون حكمه إذ جعله نائبًا له على بغداد[1]، فلما توفي إسحاق عيَّن المتوكلُ ابنَه في مكانه[2]، فما تفسير هذا الموقف من المتوكل؟

إن التفسير الممكن لذلك أنَّ إسحاق بن إبراهيم لم يمثل انتماءً مذهبيًا معينًا، وليست هناك مبررات قوية لإدراجه ضمن رجال الاعتزال، فالمعتزلة أنفسهم لا يعدونه واحدًا منهم، كما أنه لم يؤثر عنه التعصب لآراء معتزلية معينة والدفاع عنها، وما يمكن أن يوصف به إسحاق في هذا الصدد أنه كان رجلًا إداريًا يتكلم باسم السلطة ويعبر عن رأيها، فهو منفذ جيد لإرادة السلطة التي يخدمها أيًا كان لونها المذهبي، ومن هنا فقد أخلص الخدمة للمتوكل كما أخلصها من قبلُ

(١) البداية والنهاية ١٠/ ٣٣٧.

(٢) المناقب، ص ١٣٦٠ والبداية والنهاية ١٠/ ٣٣٩.

لأسلافه الذين يباينونه في المذهب، ولم يتردد المتوكل في الاستفادة من خبراته الإدارية لإدراكه هذا المعنى، ولم يكن المتوكل في امتحانه بهذا الرجل متنازلًا عن موقفه من المعتزلة وهو إبعادهم عن السلطة وخنق أصواتهم.



على أن ما ينبغي التأكيد عليه في النهاية أن المعتزلة لم يفرطوا في مذهبهم بعد أن خذلتهم السلطة، بل تمسكوا به دون أن يضعفوا أمام عوامل الإغراء التي تتمثل في المال والجاه لمن يعتنق المذهب الذي تشجعه الدولة وتصطنع أهله وتغدق عليهم العطاء، وهذا الجاحظ الذي يُتّهم بأنه كثير التقلب في آرائه يكتب في الشيء وضده - لم يتنازل عن مذهبه وظل مخلصًا له ولم يظهر انحيازًا إلى المتوكل الذي حارب الاعتزال[1]. وقد شهد الجاحظ خلافة المتوكل كلها وعاش بعدها زمنًا، حيث توفي في سنة ٢٥٥هـ[2]، كما أن غير الجاحظ ممن أدركوا جانبًا من خلافة المتوكل وشهدوا انقلابه ضد المعتزلة استمروا في ولائهم لمذهبهم كأبي جعفر الإسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وعلي الأسواري وغيرهم.



هكذا كان وضع المعتزلة في خلافة المتوكل؛ عُزِلوا سياسيًّا، وسُجِنوا فكريًّا، لكنهم لم يرتموا تحت أقدام السلطة ولم يتنازلوا عن عقيدتهم.

أما وضع أهل السنة فقد كان على النقيض، حيث استردوا اعتبارهم السياسي وحريتهم الفكرية ونعموا بمال السلطة وتشجيعها.

وفي عام ٢٤٧هـ/ ٨٦١م لقي الخليفة المتوكل مصرعه في مؤامرة كان من أبرز مُدَبِّريها ابنه المنتصر الذي أصبح خليفة المسلمين[3]، فماذا كان وضع المعتزلة بعد المتوكل؟

---

(١) الجاحظ لشارل بلات، ص ٣٩١.

(٢) معجم الأدباء لياقوت، ج ١٦/ترجمة الجاحظ ص ٧٤.

(٣) الطبري ١١/ ٦٦.

الفصل الثاني
المعتزلة بعد المتوكل
حتى ظهور الأشعري (٣٠٠هـ)

كانت الضربة التي وجّهها المتوكل إلى المعتزلة بداية النهاية لحياة هذه الفرقة وفاعليتها، فقد أصبح موقف المتوكل من المعتزلة مثلًا يحتذيه خلفاؤه الذين تعاقبوا على الحكم إلى نهاية القرن الثالث الهجري، فلم يجد المعتزلة من هؤلاء أو من بعضهم كنفًا يستظلون به، كما أنّ المد السُّنّي استمر في اندفاعه وسيطرته، وأصبح المعتزلة على المستوى الرسمي والشعبي جماعة مشبوهة تقاسي من العزلة والكراهية.

ولعله ليس من قبيل الصدف أن يرتبط اضمحلال المعتزلة سياسيًا بذبولهم فكريًا، فلم يتألق بين صفوفهم مفكرون أفذاذ كهؤلاء الذين تألقوا قبل ذلك في عصور المأمون والمعتصم والواثق من أمثال أبي الهذيل العلّاف، وثمامة بن أشرس، وبشر بن المعتمر، وأحمد بن أبي دُوَاد، والنَّظَّام وغيرهم، فهؤلاء أسبغوا على الاعتزال روحًا من أصالتهم وقوة ملكاتهم، واستطاعوا أن يحسنوا تقليمه إلى الناس، فإذا بالخلفاء يعتنقونه ويقربون أهله ويمنحونهم سلطات واسعة لضم مزيد من الأنصار إلى المذهب عن طريق الترغيب والترهيب. أما بعد عهد المتوكل فقد أفل نجم هؤلاء ولم يخلفهم من يستطيع ملء الفراغ الذي تركوه، فاقترنت العزلة السياسية بالضعف الفكري ليسير هذان العاملان بالمعتزلة حثيثًا نحو التدهور الكامل.

وقد كان أبرز المعتزلة الذين ظلوا على قيد الحياة زمنًا بعد عهد المتوكل هو الجاحظ، فقد توفي في سنة ٢٥٥هـ في خلافة المعتز بالله[1]، لكن هذه الفترة من حياة الجاحظ كانت فترة الشيخوخة الجسمية والفكرية معًا، فقد وُلِد الجاحظ سنة ١٥٠هـ[2] أي إنَّه في هذه المرحلة كان قد بلغ أرذل العمر، وفلَّ الزمن من مضائه الذهني، رغم أن الجاحظ ظل وفيًا لمذهبه إلى آخر حياته، ولم يتأثر في وفاته له بتحول التيار ضده.

وإذا كان خلفاء المتوكل -كما سبق القول- قد نَهَجوا نَهْجه في إبعاد المعتزلة وشل فاعليتهم، فإن الواضح أنهم كانوا أقل منه عداوة لهم وضيقًا بهم، فالخليفة المعتز بالله (٢٥١ - ٢٥٥هـ) يَرِد عليه الخبر بموت الجاحظ فيتلقى فيه العزاء من بعض الرجال المقربين إليه[3]، والخليفة المهتدي بالله (٢٥٥-٢٥٦هـ) لا يرى حرجًا في ضم بعض المعتزلة إلى مجلسه، يروي القاضي عبد الجبار أنه جلس يومًا على بركة، فقال لجلسائه: تمنوا ماء هذه البركة! فتمنى بعضهم ذهبًا، وبعضهم جوهرًا، وغير ذلك، فقال أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي: ما أتمنى إلا ملأها من دماء المشبِّهة[4]! وسعيد الباهلي هذا معتزلي من رجال الطبقة التاسعة، كما أن بعض المعتزلة الذين عاشوا في هذه الفترة -وهي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري- قد تولوا بعض المناصب الرسمية في الدولة، ومن هؤلاء أبو القاسم البلخي -أحد رجال الطبقة الثامنة من المعتزلة- الذي يذكر عنه ابن المرتضى أنه "تولى بعض أعمال السلطان ثم تاب من ذلك وأصلح"[5]، ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن خلفاء تلك الفترة إذا منحوا واحدًا من المعتزلة تقديرهم أو أسندوا إليه منصبًا فذلك لما يتمتع به من مميزات علمية أو إدارية بصرف النظر عن انتمائه المذهبي.

---

(١) معجم الأدباء لياقوت، ج ١٦/ترجمة الجاحظ ص ٧٤ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣) معجم الأدباء لياقوت: ترجمة الجاحظ.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣١١.

(٥) المنية والأمل، ص ٥٢. وانظر أيضًا: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، ص ٢٩٧، كما يذكر القاضي عبد الجبار في موضع آخر أن أبا عبد الله بن أبي العصي -أحد رجال الطبقة الثامنة من المعتزلة- كان يتولى بعض أعمال السلطان (المصدر نفسه، ص ٣٠٣).

والحق أن خلفاء النصف الثاني من القرن الثالث الهجري واجهوا من المشكلات الداخلية وهموم الحكم ما جعلهم يتناسون المماحكات المذهبية، ويتفرغون لما هو أكثر منها إلحاحًا من شؤون الخلافة وكيد المتآمرين عليها.

وقد تمثَّلت أهم المشاكل التي واجهت خلفاء تلك الفترة فيما يأتي:

١- استبداد الأتراك.

٢- ثورة الزنج.

٣- حركة القرامطة.

١- أما **استبداد الأتراك** فقد ظهرت بوادره في عهد الخليفة المتوكل، وقد استطاع المنتصر أن يقتل أباه المتوكل بمساعدة هؤلاء الأتراك وتأييدهم[١]، ثم تطور الأمر بعد ذلك ليصبح الخلفاء ألعوبة في أيديهم يولون من يشاؤون ويخلعون من يشاؤون، وكثيرًا ما كانوا لا يقنعون بخلع الخليفة الذي لا يظفر بتأييدهم، بل يسومونه سوء العذاب ثم يقتلونه، ومن أمثلة هؤلاء الخليفة المعتز بالله (محمد بن جعفر المتوكل) والمهتدي بالله (محمد بن الواثق)، أما المعتز فقد طلبوا منه بعض المال فلم يجدوه عنده فدخلوا عليه وأوجعوه ضربًا وأخرجوه من حجرته حيث أقاموه في الشمس في وقت شديد الحر، ولم يكتفوا بذلك بل حبسوه ومنعوا عنه الطعام والشراب حتى مات[٢]. وأما المهتدي فقد أعادوا عليه المطلب نفسه فلم يجبهم بل إنه أراد أن يضع حدًّا لطغيانهم لكنه لم يفلح، حيث حملوا عليه بجيوشهم فهزموه في عدد قليل وقتلوه قتلة مشفٌ منظر[٣]!

إن هذا الاستبداد التركي شغل الخلفاء عن الاهتمام بالشؤون المذهبية وجعلهم ينصرفون إلى شؤون أنفسهم وهموم منصبهم وما يحدق به من أخطار على أيدي هذا العُنصر الجديد المستبد.

---

(١) تاريخ الطبري ١١/ ٦٤.

(٢) المصدر نفسه ١١/ ١٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

٢- وأما ثورة الزنج[١] فقد ابتدأ أمرها بالبصرة في سنة ٢٥٥هـ في خلافة المهتدي بالله[٢]. وشغلت الجزء الأكبر من خلافة المعتمد على الله (٢٥٦-٢٧٩هـ)، حيث استطاع هذا الخليفة بفضل جهود أخيه «الموفق» أن يخمد نيران هذه الثورة في سنة ٢٧٠هـ، وأن يقتل قائدها «علي بن محمد» الذي انتسب إلى زيد بن علي بن الحسين[٣]. لقد اتصفت هذه الثورة بالتخريب وبثّ روح الفزع في نفوس الناس جميعًا، وكانت لا تبالي في طريقها بزرع أو ضرع[٤]، فأقضّت مضجع الخلافة زهاء خمسة عشر عامًا، ووجّه «المعتمد» وأخوه «الموفق» كثيرًا من الجهد والوقت للقضاء عليها.

٣- تبقى بعد ذلك المشكلة الثالثة والخطيرة التي واجهت الخلفاء في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وهي حركة القرامطة، فلم يكد الخليفة المعتمد على الله يلتقط أنفاسه بعد قضائه على ثورة الزنج حتى ظهرت في أواخر عهده حركة القرامطة التي ادّعت الانتساب إلى العلويين وتظاهرت برغبتها في القضاء على الظلمة والمفسدين[٥]، وكان بدء ظهورها في عام ٢٧٨هـ[٦]، ولم تكن حركة القرامطة من طراز تلك الحركات السطحية التي يسهل القضاء عليها في معركة حاسمة، بل كانت حركة معقدة غامضة أنشبت أظافرها في جسم العالم الإسلامي ردحًا طويلًا من الزمن، وتفاقم خطرها حتى استطاعت بعد انقضاء القرن الثالث وبالتحديد في عام ٣١٧هـ أن تدخل المسجد الحرام بمكة، وأن تقتلع الحجر الأسود، ولم تكن استعادته منهم إلا في سنة ٣٣٩هـ[٧]، كما أن هذه الحركة استعصت على العباسيين، ولم يفلح في

---

(١) الزنج مجموعة من الإفريقيين الذين كانوا أرقاء أو أجراء لدى كبار الملاك في منطقة البصرة وواسط (د. أحمد شلبي: التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ٤/٣٢).

(٢) النجوم الزاهرة ٣/٢١ -٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤) د. أحمد شلبي، التاريخ الإسلامي والحضارة ٤/٣٣.

(٥) النجوم الزاهرة ٣/١٠٦-١٠٧.

(٦) البداية والنهاية ١١/٦١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٣.

القضاء النهائي عليها إلا الخليفة المستنصر الفاطمي في حوالي سنة ٤٧٠هـ[1].

وليس المقصود هنا هو الرصد التاريخي لتطور هذه الحركة؛ فهو أمر يجاوز اهتمام هذا البحث، بل المقصود أن هذه الحركة التي بدأت في حدود الربع الأخير من القرن الثالث الهجري كانت من الخطورة بحيث استنفدت جهود الخلفاء في الفترة التي يتناولها الحديث هنا. وعلى الرغم من أن الخلافة العباسية مرت بفترة صحوة مؤقتة في عهدي المعتمد والمعتضد حاولت خلالها أن تسترد هيبتها وسطوتها، فإن ظهور هذه الحركة لم يُمكِّن الخلافة من المُضيّ قُدمًا في تدعيم كيانها، فسرعان ما عادت الأمور سيرتها الأولى بوفاة الخليفة المعتضد في سنة ٢٨٩هـ.

خلاصة القول أن المشاكل الثلاث التي واجهتها الخلافة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري قد جعلت الاهتمام الرسمي بالخلافات المذهبية يقل كثيرًا عن مستواه السابق؛ لأن الخلفاء كانوا في شغل عن هذه الخلافات بأمور أكثر ضغطًا وإلحاحًا.

إن هذا -فيما يبدو- هو السبب في أن معتزلة تلك الفترة وجدوا متنفسًا لهم ليعبروا عن آرائهم المذهبية في الحلقات التي كانوا يعقدونها لذلك والمناظرات التي كانوا يديرونها مع مخالفيهم في المذهب، والقارئ لتراجم الطبقة الثامنة من المعتزلة -وهم ممن شهدوا تلك الفترة المقصودة بالحديث الآن- تجذب انتباهه المناظرات العديدة التي كان يخوضها رجال تلك الطبقة مع خصومهم المذهبيين[2].

وهو أمر لم يكن ممكنًا في بداية محنة المعتزلة في عصر المتوكل، فقد حرَّم هذا الخليفة الجدل المذهبي تحريمًا، فلم يجد المعتزلة الفرصة للجهر بآرائهم، أما الآن فقد انصرف الخلفاء إلى مشكلاتهم الملحّة، فحاول المعتزلة أن يجددوا مجالسهم ويبثوا نظرياتهم، بل نجد في بعض المصادر ما يشير إلى أن المعتزلة كانوا يحاولون أحيانًا الاتصال ببعض أولي الأمر لينصروهم في بعض القضايا

(١) د. محمد حلمي محمد أحمد، الخلافة والدولة في العصر العباسي، ص ١٥٦.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٨٩، ٣٠٠. وانظر أيضًا: المنية والأمل، ص ٥١-٥٣.

المذهبية، حيث يروي ابن المرتضى -بهذا الصدد- أن ابن الراوندي كان معتزليًّا من رجال الطبقة الثامنة، ثم انشق عليهم «وأظهر الإلحاد والزندقة»، وعندئذ «قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله فهرب»[1]. إن هذا النص له دلالة في هذا المقام، فهو يوحي بأن العلاقة بين المعتزلة والخلافة لم تكن علاقة عداء وفقدان للثقة، بل كانت علاقةً تبيح للمعتزلة أن يطلبوا عون الخلافة عند اقتضاء الحاجة، وهذا لا يعني -بالطبع- أن الخلافة اختصت المعتزلة بالرعاية والتشجيع، بل يعني فقط أنها لم تعاملهم معاملة الأعداء المنبوذين.



وفي سياق الحديث عن التطور السياسي للمعتزلة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري لا بدَّ من تناول أمرين أساسيين سجلهما تاريخ تلك الفترة، أما أولهما فهو قيام دولة الشيعة الزيدية باليمن، وأما الثاني فهو تطور العلاقة بين المعتزلة والشيعة الإمامية.

١- قيام دولة الشيعة الزيدية باليمن وما يعنيه ذلك بالنسبة إلى المعتزلة:

في سنة ٢٨٨هـ/ ٩٠١م تمت باليمن بيعة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين إمامًا على الشيعة الزيدية[2]. ويحيى بن الحسين علويٌّ ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب[3]. وقد ظهر يحيى بصعدة في عهد الخليفة المعتضد، وبعد بيعته استطاع أن يستولي على صنعاء ونجران[4]، وأن ينشئ باسم الشيعة الزيدية دولة في اليمن طال عمرها في التاريخ حتى وصل إلى العصر الحديث.

وقد استمر يحيى إمامًا للشيعة الزيدية في اليمن منذ بيعته في سنة ٢٨٨هـ حتى وفاته في سنة ٢٩٨هـ[5]، وقد أنفق خلال هذه السنوات العشر كثيرًا من الجهد للتمكين لدولته الناشئة، وخاض كثيرًا من الحروب مع جيرانه وضم إليه مزيدًا من

(١) المنية والأمل، ص ٥٤.
(٢) صبح الأعشى ٥/ ٣٣٣.
(٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٤) صبح الأعشى ٥/ ٤٧.
(٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الأنصار، فلما توفي بصعدة في التاريخ السالف الذكر خلفه على إمامة الزيدية ابنه «محمد المرتضى»[1]. وتقلب أمر الزيدية بعد ذلك بين صعود وهبوط في أحداث ليس من الضروري تتبعها هنا؛ لأنها تخرج بهذا البحث عن حدوده لقد كان يحيى ابن الحسين «زيدي المذهب معتزلي العقيدة»[2].

وهذا الحكم لا يصدق على «يحيى» وحده، بل يصدق كذلك على أسلافه من الزيدية حين كونوا مذهبًا بلا دولة، ويصدق أيضًا على خلفائه من الزيدية الذين انتموا إلى دولة تدين بهذا المذهب وتحامي عنه.

إن هذا هو الدافع الذي يجعل الحديث عن قيام دولة الزيدية ضروريًا في هذا المكان، لقد سبق الحديث عن الوشائج الفكرية التي تربط الشيعة الزيدية بالمعتزلة[3]، وتبيّن أن هذه الوشائج من القوة بالمكان الذي جعل واحدًا من أقدم مؤرخي الفرق وهو «الملطي» يعد أحد فرعي المعتزلة -وهم معتزلة بغداد- إحدى فرق الزيدية، وتبيّن أيضًا أن الزيدية لا يخالفون المعتزلة عمومًا إلا في أصل المنزلة بين المنزلتين ثم في بعض مسائل الإمامة، وأما فيما دون ذلك فهم يتبعون المعتزلة «حذو القُذّة بالقُذّة» كما يقول الشهرستاني[4].

إن ما تعنيه تلك القرابة الشديدة بين الفكر المعتزلي والفكر الزيدي أن قيام دولة الشيعة الزيدية في اليمن يعد انبعاثًا سياسيًا للمعتزلة في صورة أخرى غير مباشرة، فإذا كان المعتزلة في عصور المأمون والمعتصم والواثق قد سيطروا على مقاليد الأمور مباشرة، وعبروا عن أنفسهم بالأصالة، فإن المعتزلة هنا في ظل الدولة الزيدية مارسوا نفوذهم بصورة غير مباشرة وعلى نطاق جغرافي أضيق، ومن هنا فقد أصبحوا يشعرون أن اندثارهم من على المسرح السياسي لم يكن نهائيًا، حيث استمر فكرهم يلعب دوره في ظل هذا الوجود الزيدي الجديد؛

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٢) د. علي النشار، نشأة الفكر ٢/ ١٧٥.

(٣) راجع الفصل الرابع من الباب الأول من هذا البحث.

(٤) الملل والنحل ١/ ١٦٢. والقُذّة: ريش السهم. جاء في الحديث: «لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة»، أي كما تقدر كل واحدة منها على قدر صاحبتها وتقطع (راجع: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير مادة «قذذ»).

ولهذا يمكن القول إن دراسة هذه الدولة الزيدية الناشئة في مختلف عصورها يعد امتدادًا غير مباشر لدراسة المعتزلة، بل إن دراسة المذهب الزيدي في جذور نشأته الأولى لا تنفك عن دراسة المذهب الاعتزالي.

وهكذا فقد تأثر الزيدية بالمعتزلة في البدايات الأولى لنشأتهم واقتبسوا منهم كثيرًا من الأصول، ثم قضى تطور الأحداث أن يعيش فكر المعتزلة في الدولة الزيدية بعد ذلك، وأن تصبح هذه الدولة ملاذًا يحمي نظريات المعتزلة من التشتت والضياع.

٢- تطور العلاقة بين المعتزلة والشيعة الإمامية:

تلفتُ نظرَ القارئ لتاريخ المعتزلة في تلك الفترة مظاهرُ غريبة في العلاقات بين المعتزلة والشيعة الإمامية؛ فقد بدأ يظهر بين الفريقين لون من التقارب والتعاطف وتبنِّي بعض الشيعة الإمامية آراء المعتزلة، ومن هؤلاء الحسن بن موسى النوبختي الذي يضعه مؤرخو الاعتزال -كالقاضي عبد الجبار وابن المرتضى- بين رجال الطبقة التاسعة من المعتزلة[1]، فيقول ابن المرتضى مثلًا: «ومنهم -أي من رجال الطبقة التاسعة- إمامية؛ كالحسن بن موسى النوبختي». وهذا النص يشير إلى وضوح الاتجاه الاعتزالي بين بعض الشيعة الإمامية من رجال هذه الحقبة. وقد ولد ابن النوبختي في السنوات الوسطى من القرن الثالث الهجري، و«أدرك رأس الثلاثمائة وهو كهل»[2]. وهو هنا نموذج واحد يعكس اتجاهًا اعتزاليًّا ظهرت بداياته بين الإمامية في أواخر القرن الثالث، ثم اتسع هذا الاتجاه في القرن الرابع، ويؤكد ابن تيمية هذه الحقيقة إذ يقول: «في أواخر المائة الثالثة دخل مَنْ دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة كابن النوبختي صاحب كتاب (الآراء والديانات)[3] وأمثاله، وجاء بعد هؤلاء المفيد بن النعمان وأتباعه»[4].

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٦١؛ والمنية والأمل، ص ٦٢.

(٢) هبة الدين الحسيني، مقدمة فرق الشيعة لابن النوبختي، ص ١٤.

(٣) كتاب «الآراء والديانات» لابن النوبختي أشار إليه ابن النديم والمسعودي. وذكر المسعودي أن ابن النوبختي تناول في هذا الكتاب مذاهب الهند وآراءهم، وانظر ثبت مؤلفات ابن النوبختي في: مقدمة فرق الشيعة لهبة الدين الحسيني، ص ١٥ وما بعدها.

(٤) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (١/ ٤٦)، (٢/ ٧٢).

إن الباحث في جذور العلاقة الفكرية بين المعتزلة والشيعة الإمامية يتبيّن أن هذه العلاقة مُنْبَتَّة تمامًا، فليست هناك وشائج فكرية من نوع ما تربط بين الفرقتين، فالمعتزلة يذهبون إلى التنزيه المطلق لذات الله، والإمامية المتقدمون كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهما يذهبون إلى التجسيم والتشبيه، وكتب الفرق والعقائد تحفل بأمثلة عديدة لأقوال هؤلاء[1]. كما أن تقدير المعتزلة للعقل في الوصول إلى الحقيقة يتصادم مع اعتماد هؤلاء على أقوال الإمام المعصوم، والإمامية لا يعطون لأنفسهم حق الثورة على الإمام، لأنه تَقَلَّد هذا المنصب بالتعيين الإلهي، في حين أن المعتزلة يجعلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلًا أساسيًّا من أصولهم، وفي ضوئه يملكون حق الثورة على الإمام الجائر وخلعه[2]. إن هذه فروق أصولية جوهرية جعلت المعتزلة والإمامية يتباعدان في الأساس، ولما كانت هذه الفروق غير متحققة بين المعتزلة والزيدية فقد أمكن فهم السر في التقارب بينهما منذ البداية واستمرار هذا التقارب وتوثُّقه بعد ذلك.

ففي ضوء ما سبق ذكره عن بداية التقارب بين المعتزلة والشيعة الإمامية في أواخر القرن الثالث يثور هذا التساؤل المهم: لماذا حدث هذا التقارب رغم التباين الشديد بين المذهبين، ثم لماذا بدأ في هذا الوقت بالذات؟

وللإجابة عن الشق الأول من هذا السؤال ينبغي استحضار ما سبق ذكره عن رأي المعتزلة في التفضيل بين الصحابة وفي الحروب التي خاضها «علي» مع غيره، فالاتجاه السائد عند المعتزلة عمومًا هو تفضيل «علي» على «عثمان»، بل إن معتزلة بغداد يفضلونه على أبي بكر معتمدين في هذا التفضيل على فضائله الذاتية وعلى ما أُثِر عن الرسول عليه الصلاة والسلام من بعض الأحاديث التي استدلوا منها على أفضليته، أما حروب «علي» مع طلحة والزبير فالمعتزلة في جملتهم -كما سبق- يتخذون جانب «علي» فيها، ويخطّئون طلحة والزبير ويَرْوُون عنهما من الأخبار ما يدل على توبتهما مما اقترفا في حق «علي»، وأما حروبه مع

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/١٠٢-١٠٣، والملل والنحل ١/١٨٤، ومنهاج السنة، ص ٤٥-٤٦.

(٢) الملل والنحل ١/١٤٦.

معاوية فإنهم يدمغون معاوية فيها بالبغي بل يذهب بعضهم إلى تكفيره[1].

إن هذا الموقف الاعتزالي أرضى عواطف الشيعة نحو «علي» ولم يتعارض مع بغضهم للذين سلُّوا عليه السيف، وبالأخص معاوية وأهل الشام، وهذا على الرغم من أن أساس الموقف الاعتزالي في موالاة «علي» وتفضيله يختلف عن أساس الموقف الشيعي الذي يستلهم فكرة «النص» و«العصمة» وهو ما يرفضه المعتزلة رفضًا باتًّا، لكن قدرًا معيّنًا من الاتفاق تحقق بين الفريقين وهو موالاة «علي» وإدانة خصومه، وكان هذا القدر كافيًا ليحدث التقارب في الوقت المناسب.

ثم إن بعض نظريات المعتزلة وافقت عند الشيعة استجابةً خاصة؛ لأنهم استطاعوا توجيهها بمنطقهم الخاص، فأثبتت صلاحيتها لهذا التوجيه، ومن هذه النظريات نظرية «الصلاح والأصلح»، فالمعتزلة يرون أنه إذا كان هناك «صالحٌ» و«أصلح» فمن الواجب على الله أن يفعل الأصلح بالنسبة إلى عباده؛ لأن ذلك نوع من «اللُّطف» بهم لا يصح من الله تجاوزه خضوعًا لمبدأ العدل الإلهي[2]. وقد وجَّهَ الشيعةُ هذه النظرية لخدمة مبدئهم في «النص» على الإمام، فهم يرون أن عدم النص على الإمام يدفع الرعية إلى مجاهل التخبط وسوء الاختيار والفتن، فالأصلح للرعية أن يكون إمامها منصوصًا عليه دفعًا للزلل والفتنة، ومراعاة لهذا الأصلح وجب على الله أن يحدد للأمة إمامها الذي ترجع إليه في شؤون دينها ودنياها؛ لأن ذلك هو اللطف الذي تكفَّل الله به لعباده[3].

ويضاف إلى ذلك ما يذكره «آدم متز» من «قلة اعتداد المعتزلة بالأخبار المأثورة مما لاءم أغراض الشيعة»[4]، وتوضيح ذلك أن المعتزلة لا يثقون كثيرًا في صحة ما نقله الرواة عن الرسول ﷺ من أحاديث؛ لأنهم رأوا أن وضع الحديث أصبح مسلكًا يحقق الحاجات المذهبية أو السياسية لبعض الفئات، وهذا لاءم أغراض

---

(١) راجع الفصل الأخير من الباب الأول بعنوان «الاتجاه الشيعي في فكر المعتزلة السياسي».

(٢) مقالات الإسلاميين ١/٢٨٨.

(٣) منهاج الكرامة لابن المطهر، ص ٧٨، ١٤٦.

(٤) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ١/١٠٢.

الشيعة الذين رفضوا كل الأحاديث التي لا تخضع لأصولهم المذهبية، واعتبروا أن الإمام هو باب العلوم ومنه يستمدون الهدي والتوجيه، فالتقى الشيعة والمعتزلة في عدم الاهتمام بالآثار المروية؛ الشيعة لأنهم يستقون توجيهاتهم من الإمام، والمعتزلة لأنهم يتهمون الطرق التي وصلت من خلالها هذه الآثار.

فهذه هي أهم الأسباب التي هيّأت لونًا من الوفاق بين الشيعة والمعتزلة بعد خصام طويل، وقد تطور هذا الوفاق إلى صداقة أغرت كثيرًا من الشيعة بتبني المنهج الاعتزالي في التفكير واستعارة معظم أصول المعتزلة، يقول جولد زيهر في هذا الصدد: «يمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة؛ لأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين يندرج تحت أحدهما أبواب الوحدانية، ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العدالة ... ومما يسترعي النظر أن علم الكلام الشيعي يتجه بصفة خاصة نحو المعتزلة؛ لأنه يستند فيما يسوقه من براهين لتأييد نظرية الإمامية على قواعد اعتزالية بحتة»[1].

لكن الأسباب السابقة التي هيأت الالتقاء بين الشيعة والمعتزلة ليست وليدة القرن الثالث الهجري، بل هي قديمة قدم المعتزلة أنفسهم، فموقف المعتزلة من تفضيل «علي» ونظريتهم في الصلاح والأصلح وقلة اهتمامهم بالمأثور ... كل ذلك نظريات اعتزالية بحتة ترجع إلى وقت مبكر، فلماذا لم يلتقِ المعتزلة والشيعة في بداية النشأة، ولماذا لم يبدأ التقارب إلا في النصف الثاني من القرن الثالث؟

هذا هو الشق الثاني من السؤال السابق، والإجابة عنه تكمن في الوضع السياسي والمذهبي الذي آل إليه المعتزلة في تلك الفترة.

لقد فَقَدَ المعتزلة مكانتهم السياسية والمذهبية بعد أن انقلب عليهم المتوكل، فأُبعِدوا عن مهام الحكم والوظائف المهمة في الدولة، ومن ثَمَّ لم يعد لمذهبهم ما كان يتمتع به من هيبة السلطان، في الوقت نفسه الذي فقد فيه المعتزلة أعظم رجالهم في الفكر وقوة البرهان، ومن هنا فقد شعر المعتزلة بحاجتهم إلى عنصر جديد يشد أزرهم ويقف بجانبهم في محنتهم، وكانوا على استعداد للترحيب بهذا العنصر الجديد المؤازر بشرط أساسي وهو أن ينضوي تحت لوائهم الأشهر: لواء

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٩٩-٢٠٠.

العدل والتوحيد، ومن الممكن بعد ذلك التجاوز عن بعض جزئيات المذهب دون إخلال بهذين الأصلين الأصيلين، يذكر القاضي عبد الجبار أن أبا علي الجبائي -شيخ المعتزلة في زمانه- كان من أنصار هذا التقارب وكان يغري به أصحابه قائلًا: «لقد وافقونا (أي الشيعة) في التوحيد والعدل، وإنما خلافنا في الإمامة، فاجتمعوا حتى تكونوا يدًا واحدة!»[1]، ولعل المعتزلة -بالإضافة إلى ما تقدم- أمّلوا أن يجدوا لأنفسهم في المستقبل مكانًا في دولة شيعية تبسط عليهم رعايتها، وتعوّضهم بعض ما فقدوه من السلطة والسلطان.

لهذا لم يوصِد المعتزلة أبوابهم في وجه الشيعة في تلك الفترة بعد أن ظلّت موصدة زمنًا طويلًا يزيد عن قرنين، فما كان المعتزلة قبل ذلك بحاجة إلى عون الشيعة ونصرتهم؛ لأن السلطة كانت في قبضتهم، وحتى قبل أن تصبح السلطة الحقيقية في قبضتهم كانوا على اتصال بها من نوع ما، وكانت صفوفهم تموج بحركة فكرية زاخرة تشد من أزر المذهب وتمنحه قدرة على الفاعلية والتأثير.

أما الشيعة فقد اتجهوا إلى الاعتزال لأنهم أحسوا بحاجتهم إلى اصطناع بعض أصوله في الدفاع عن عقائدهم والبرهنة عليها، فقد استطاعوا -كما تقدم- أن يوجهوا مبدأ الصلاح والأصلح توجيهًا مذهبيًا خاصًا، وهذا المبدأ متفرع من أصل «العدل» عند المعتزلة، ثم إن الشيعة أحسوا أنهم يواجهون مع المعتزلة خصمًا مشتركًا قويًا يتمثل في «أهل السنة» الذين كانوا يعملون على تحطيم الفريقين: المعتزلة والشيعة، وهذا جعل الشيعة يستشعرون التعاطف نحو المعتزلة ويرون في الاتجاه إليهم دعمًا لموقفهم في حرب هذا العدو المشترك.

على أن الملاحظة الأساسية هنا أن المعتزلة لم يفرطوا في بعض عقائدهم استرضاءً للشيعة، بل إن الشيعة هم الذين حوّروا بعض أقوالهم المأثورة ليتسنّى قبول المعتزلة لهم، ومن هنا فإن التقارب الشيعي المعتزلي الذي بدأ في أواخر القرن الثالث واتسع في القرن الرابع كان اتجاهًا من الشيعة نحو المعتزلة واقتباسًا لبعض أصولهم، ولم يكن العكس، وقد رحّب المعتزلة -كما سبق- بهذه الفرصة نظرًا للحضيض السياسي الذي انحدروا إليه، وأملًا في انبعاث سياسي جديد في

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٩١.

المستقبل، وإحساسًا أيضًا بأن الخصم الذي يحارب الشيعةَ هو نفسه الذي يحاربُ المعتزلةَ.

فشعور المعتزلة بضعفهم السياسي والفكري في أواخر القرن الثالث الهجري هو الذي جعلهم يهادنون الشيعة بل يقبلونهم في مدرستهم أحيانًا متنازلين عن بعض الخلافات الأساسية القائمة بينهما.

وإذا كان هذا الضعف سببًا في تصالح المعتزلة مع الشيعة وقبولهم لهم، فإنه كان أيضًا من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور الأشعري بما ترتب عليه من آثار بالغة الخطورة على كيان المعتزلة.

ظهور الأشعري وانهيار المعتزلة:

وُلِد أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري بالبصرة في سنة ٢٦٠هـ، وتتلمذ على «الجبائي» شيخ المعتزلة في عصره، وقضى الأشعري الشطر الأكبر من حياته معتزليًا يتعصَّب للمعتزلة ويدافع عن آرائهم[1]، ولكنه في حدود عام ٣٠٠هـ[2] خرج على الناس في المسجد الجامع بالبصرة يوم جمعة واعتلى كرسيًا ونادى فيهم بأعلى صوته: «مَنْ عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرِّفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأنَّ الله لا تراه الأبصار وأنَّ أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم»[3].

هكذا أعلن الأشعري في هذا البيان الموجز أنه يخالف المعتزلة في أصلين من أهم أصولهم وأحظاها برعايتهم، وهما أصلا التوحيد والعدل: التوحيد بما يستلزمه من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية، والعدل بما يستلزمه من خلق الإنسان لأفعاله الاختيارية وتحمُّله مسؤولية هذه الأفعال خيرًا أو شرًّا؛ على أن خلاف الأشعري للمعتزلة تعدَّى هذين الأصلين الأساسيَّين إلى بعض الأصول الأخرى كالمنزلة بين المنزلتين، كما خالفهم في بعض الجزئيات التي تندرج تحت أصلي

---

(١) وفيات الأعيان ٢/٤٤٦.

(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر، ص ٥٦.

(٣) وفيات الأعيان ١/٤١٧.

التوحيد والعدل، فهو يثبت لله صفات أزلية كالعلم والقدرة والكلام، كما أنه يثبت شفاعة النبي ﷺ، إلى غير هذه الأمور التي يخالف فيها المعتزلةَ ولا ضرورة لبحثها هنا[1].

لم يكن انشقاق الأشعري على المعتزلة أمرًا هيِّن التأثير، فقد كان صدمة زلزلت كيانهم فلم تكد تقوم لهم بعد ذلك قائمة؛ ذلك أنه ليس أشق على فريق من انشقاق بعض أعضائه عليه، يقول ابن عساكر في وصف هذا التأثير: «صار [الأشعري] عند المعتزلة ككِتَابِيٍّ أَسْلَمَ وأظهر عوارَ ما تركه، فهو أعدى الخلق إلى أهل الذمة، وكذلك الأشعري أعدى الخلق إلى المعتزلة»[2]! والأمر هنا يتجاوز نطاق الخسارة المادية ليصبح خسارة معنوية هائلة، ومن هذه الزاوية تفسر الحماسة الشديدة التي أبداها المعتزلة في ردودهم على ابن الراوندي، ذلك المعتزلي الذي انشق على المعتزلة وانضم إلى أعدائهم الرافضة في وقت سابق من هذا القرن الثالث، ويمثل كتاب «الخياط» المعروف بـ «الانتصار» ذروة هذه الردود، إن المعتزلة لم يجزموا بعد انشقاق ابن الراوندي عليهم إلا لإحساسهم بما يعنيه هذا الانشقاق من تشهير بالمذهب وتشويه لسمعته في أعين الأعداء، فإذا كان أبناؤه يزهدون فيه ويعلنون انسلاخهم عنه، فأولى بأعدائه أن يكونوا أشدَّ فيه زهدًا وأكثر عنه إعراضًا؛ هذا مع مراعاة أن ابن الراوندي هجر المعتزلة لينضم إلى فرقةٍ ليست أقل منهم تعرضًا للكراهية من جماهير المسلمين وهي «الرافضة».

لكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الأشعري، فقد هجر المعتزلة ليعلن انضمامه إلى رأي جمهور المسلمين، وهو الذي كانت تسيطر عليه روح ابن حنبل ومنهجه؛ إنه -باختصار- منهج «أهل الحديث»، ومن هنا فقد لقي انشقاق الأشعري على المعتزلة موجة قوية من التعاطف والتشجيع من جماهير المسلمين، واحتضنه أهل السنة رمزًا لإفلاس الفكر المعتزلي وانسلاخ واحد من أكبر دعاته عنه، والحق أن ما لقيه مذهب الأشعري من رواج وتأثير ينبغي أن يُنظر إليه في هذا النطاق، فلو

---

(1) لمعرفة ما خالف فيه الأشعري المعتزلة انظر: دائرة المعارف الإسلامية: مادة الأشعري، بقلم مونتجومري وات، وأيضًا: «أبو الحسن الأشعري» للدكتور حمودة غرابة.

(2) تبيين كذب المفتري، ص ١٠.

لم يكن الأشعري معتزليًا سابقًا لما أحدث مذهبه هذا التأثير العارم، ولما كان نقطة تحول في تاريخ الفكر الإسلامي، ويتضح هذا المعنى عندما نتصور اليوم مثلًا أن ينشق على المذهب الشيوعي أحد فلاسفته الكبار ويعلن انضمامه إلى المذهب الرأسمالي، وهنا سوف يتلقّفه الرأسماليون ويتخاطفون كلامه ويرددون أقواله، ولو لم يأتِ فيها بجديد يختلف عما قاله الآخرون.

فهذا اعتبار من أهم الاعتبارات التي جعلت مذهب الأشعري يُحدث هذا التأثير الضخم، على أن الأشعري -وهذا من فضل الاعتزال عليه- ظلّ متأثرًا بعد تحوله بالمنهج العقلي الذي سار عليه المعتزلة، لكنه لم يذهب في ذلك إلى المدى الذي ذهب إليه المعتزلة، وكثيرًا ما كان يلجأ إلى الحجج العقلية في التعامل مع خصومه العقليين[1]، وهكذا خاطبهم بلغتهم نفسها فكان أقدر على التأثير، ويعد هذا سببًا ثانيًا في اتساع مذهب الأشعري وخطورته على المعتزلة؛ ذلك أنه كان يفهم لغة الخصم ويخاطبه بها، وكان يلجأ إلى العقل في النطاق الذي لا يجمح به عن النقل «فتوسط بين الطرق» كما يقول ابن خلدون[2]، وكان هذا التوسط محورًا تجمَّع حولَه الجمهور العريض من المسلمين، وهم الذين يريدون التمسك بالنصوص قرآنية وسنية، ويريدون في الوقت نفسه إعمال العقل في نطاق خدمة هذه النصوص، وفي نطاق الرد على الذين يتطرفون في استعمال العقل، وفي ضوء ذلك ينبغي أن يفهم ما وصف به الأشعري نفسه من انتمائه لمذهب أهل الحديث أو مدرسة ابن حنبل[3]، فهو حقيقةً ينتمي إلى مذهب أهل الحديث إذا فُهم من هذا الانتماء معنى الحرص على إحياء السنة ووضعها في مكانها الصحيح، لكن أهل الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل كانوا يُظهرون ضيقًا شديدًا بأولئك الذين يلجؤون إلى «الكلام» في تأييد قضايا الدين ويرون أن علم الكلام بدعة يجب القضاء عليها؛ أما الأشعري فلم يذهب هذا المذهب، بل استعان بالكلام في تأييد المسائل الدينية، وألف رسالة بعنوان «استحسان الخوض

---

(1) مادة «الأشعري» في دائرة المعارف الإسلامية بقلم (ونسنك).

(2) مقدمة ابن خلدون ٣/١٠٤٦.

(3) مقالات الإسلاميين ١/٣٢٥.

في علم الكلام» هاجم فيها أولئك الذين يهاجمون هذا العلم وبيّن تداعي منطقهم[1].

فانشقاق الأشعري على المعتزلة واتجاهه إلى أهل السنة والجماعة، ثم منهجه المعتدل الذي أفسح المجال للعقل والنقل - كانا سببين أساسيين في قوة تأثير هذا المذهب الجديد وفي خطورته على مذهب الاعتزال، ويضاف إلى هذين السببين سبب ثالث يتمثل في شخصية الأشعري نفسه، فقد كان على جانب من صفاء النفس وسهولة الطبع وصدق العقيدة وسلامة الحديث[2]، وكلها صفات أتاحت له فاعلية أكبر في الدعوة لمذهبه، لما لها من تأثير نفسي وقدرة على جذب مزيد من الأتباع.

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول إن ظهور الأشعري كان محنة فكرية للمعتزلة ظهر خلالها أن مذهب الاعتزال بلغ حد الشيخوخة واستنفد طاقته، ولم يَعُدْ عنده جديد يقدِّمه بعد أن قدَّم خلال قرنين أفضل ما عنده، وأنجبت مفكرين أفذاذًا نصروا الاعتزال على مستوى السياسة والفكر، وقد أتاحت للأشعري صحبته الطويلة للاعتزال -من صدر شبابه حتى بلوغه سن الأربعين- أن يستخلص منه عناصره الإيجابية وأن يضيف إليها ما يضمن سلامة توجيهها وحسن استخدامها، وأن يعرف في الوقت نفسه مواطن الضعف عند المعتزلة فمضى ينقض عليهم فكرهم الذي لا يتماشى مع الفكر الإسلامي الصحيح من وجهة نظره، فألَّف كتابًا في «خلق الأعمال» يصفه الأشعري نفسه بقوله: «نقضنا فيه اعتلالات المعتزلة والقدرية في خلق الأعمال وكشفنا تمويههم في ذلك»[3]، وألَّف كتابًا سماه «كشف الأسرار وهتك الأستار» يقول عنه ابن عساكر: «أظهر فيه عُوَار المعتزلة»[4]، كما ألَّف في «النقض على الجبائي» و«النقض على البلخي»[5]، ولم

---

(١) استحسان الخوض في علم الكلام، ط حيدر آباد سنة ١٣٤٣هـ راجع بهذا الصدد: نقد الأشعري لمنهج السابقين في كتاب «أبو الحسن الأشعري» للدكتور حمودة غرابة.

(٢) طبقات الشافعية ٢/ ٢٤٧-٢٤٨.

(٣) تبيين كذب المفتري، ص ١٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٥) طبقات الشافعية ٢/ ٢٥٣.

يقنع في الرد عليهم بالكتابة فقط بل كان يدخل معهم في مناظرات يتجلى خلالها عجزهم عن مجاراته في قوة البرهان[1].

وهكذا فإذا كان المتوكل قد نكب المعتزلة سياسيًا في النصف الأول من القرن الثالث، فإن الأشعري قد نكبهم فكريًا في أواخر هذا القرن، فانضمت حرب الفكر إلى حرب السلطة لتصيب بنيان المعتزلة في الصميم!

فقد شهدت نهاية القرن الثالث الهجري إذن نهاية المعتزلة كفرقة لها كيانها المستقل المتميز والمؤثر معًا، وذلك بعد أن مكثت هذه الفرقة على مسرح التاريخ الإسلامي زهاء قرنين من الزمان تفاعلت فيهما مع الأحداث تأثيرًا وتأثرًا وحاولت نقل أفكارها من مجال النظر إلى مجال التطبيق، ورغم ما انزلقت إليه من بعض الأخطاء في النظر أو التطبيق فإنها استطاعت أن تُحدِث في المجتمع الإسلامي روحًا جديدًا، وأن تهز ركود الحركة التقليدية التي مثلت خطرًا على روح الإسلام، وعندما أدت هذه الفرقة دورها ووصلت إلى مرحلة الضعف لم ينقطع في الحقيقة تأثيرها، فلم يكن الأشعري إلا نبتةً معتزليةً[2] حيث تغذَّى على أصول المعتزلة وتشرَّب فكرهم ثم طوَّره وأضاف إليه واستبعد منه ما لا يراه صالحًا، فلم يكن مذهب الأشعري في الحقيقة ثورة كاملة على الفكر المعتزلي، بل كان إحياءً له في شكل جديد يتماشى مع طبيعة الحياة الإسلامية في تلك الفترة، ويكون أقدر على التأليف بين المنازع المختلفة وإرضاء الحاجات المتباينة، وجمع صفوف الجمهور الأعظم من المسلمين على كلمة سواء.

---

(١) تبيين كذب المفتري، ص ٩٣-٩٤؛ وطبقات الشافعية ٢/ ٢٤٧.

(٢) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٢٥٨.

تعقيب

شهد القرن الرابع الهجري صحوةً للمعتزلة، قد تبدو وكأنها انبعاث جديد لمذهبهم يصح أن يكون استمرارًا لتاريخهم السابق؛ ذلك أن المعتزلة وجدوا في ظل دولة بني بويه مظاهر رعاية كانوا قد فقدوها منذ زمن، ثم أتيح لهذه الرعاية أن تتسع وتتأكد في وزارة الصاحب بن عباد البويهي (٣٦٧- ٣٨٥هـ) الذي وَزَرَ بـ «الرَّيّ» لـ «مؤيد الدولة»، ثم لـ «فخر الدولة»[1]، واستمر في الوزارة سبعة عشر عامًا حتى وفاته سنة ٣٨٥هـ[2]. وكان القاضي عبد الجبار بن أحمد -المعتزلي الشهير- من أقرب المقرَّبين إليه، وقد استطاع الصاحب بن عباد أن يؤثر في مؤيد الدولة ليسند منصب «قاضي قضاة الرَّيّ» إلى القاضي عبد الجبار، ثم ضمَّ إليه جرجان وطبرستان، وكتب الصاحب بنفسه كتاب التولية للقاضي عبد الجبار[3]. وكان ذلك مظهرًا من مظاهر هذه الرعاية الخاصة التي ظفر بها المعتزلة في ذلك العهد.

لكن الحقيقة أن هذه الفترة من تاريخ المعتزلة ينبغي أن ينظر إليها بمعزل عن تاريخهم السابق، فهي ليست في الحقيقة استمرارًا لتاريخ المعتزلة بقدر ما هي مظهر من مظاهر الميول المذهبية التي كانت تتعاقب على السلطة في تلك الفترة.

وتوضيح ذلك أن البويهيين كانوا شيعة رافضة[4]، وهم لهذا كانوا في عداء

---

(١) البداية والنهاية ١١/ ٣٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٣) رسائل الصاحب بن عباد، ص ٢٤ و٤٢ وما بعدها.

(٤) البداية والنهاية ١١/٢٤٣، ٢٧٥. ولمعرفة جذور الاتجاه الشيعي في دولة «بني بويه» راجع كتاب: «الخلافة والدولة في العصر العباسي» للدكتور محمد حلمي محمد أحمد، ص ١٧٩-١٨٠.

مذهبي مع الخلافة العباسية التي كانت تذهب مذهب السنة، وقد كان المعتزلة في عداء مذهبي أيضًا مع الخلافة العباسية في ذلك الوقت، وقد سبق القول إنه بدأت مظاهر للتقارب بين المعتزلة والشيعة في أواخر القرن الثالث الهجري كانت راجعة لما لحق بالمعتزلة من سوء الحال وتدهور المكانة.

وقد أكّد البويهيون في القرن الرابع هذا التقارب فقربوا المعتزلة نكايةً في أهل السنة، وسمحوا لهم بمزاولة نشاطهم، ووصل هذا التقريب ذروته بوزارة الصاحب ابن عباد الذي كان معتزليًا زيديًا[1]، فأفسح للمعتزلة في مدة وزاته مكانًا مرموقًا، وقلّد القاضي عبد الجبار -كما سبق- منصب قاضي القضاة.

إن ما نودُّ أن نخلُص إليه في هذا الصدد أن تلك الصحوة المعتزلية المؤقتة لم تكن منبعثة من المعتزلة أنفسهم، بقدر ما كانت منبعثة من عوامل خارجة عنهم، تتلخص في الصراع المذهبي بين البويهيين والخلافة العباسية، وما ترتب على هذا الصراع من تقريب البويهيين لكل من يشترك معهم في الخصومة المذهبية للخلافة.

وعلى هذا، فإن المعتزلة في ظل البويهيين كانوا شجرة وافدة لا تتغذىٰ من مصادر معتزلية أصيلة، لكنها تستمد حياتها وغذاءها من مصادر غريبة عنها، تتصادم مع أصول مذهبهم.

ومن هنا، فإن تاريخ المعتزلة في ظل البويهيين لا يعد تاريخًا أصيلًا للمعتزلة، لكنه في الأساس تاريخ مذهبي للبويهيين بما لابس هذا التاريخ من إجراءات منبعثة عنه، كان من بينها إفساح المجال للمعتزلة ومحاولة إعادة الروح إليهم.

ولهذا، فما إنْ ضعُف البويهيون حتىٰ فقد المعتزلة مصادر حياتهم، وانتهوا إلىٰ مصيرهم الأول؛ ذلك أنَّ جذور مذهبهم كانت قد تآكلت، ولم تنفع معها محاولات التغذية الصناعية التي قام بها البويهيون؛ وعلىٰ هذا فإن التاريخ الحقيقي المستقل للمعتزلة قد انتهىٰ بظهور الأشعري في نهاية القرن الثالث الهجري، ولم تُتح لهم بعد ذلك في التاريخ فرصة لوجودٍ مستقل مؤثر.

---

(1) معجم الأدباء لياقوت ٦/ ١٧٤، ومما ذكره ياقوت من كتب الصاحب «كتاب في تفضيل علي بن أبي طالب وتصحيح إمامة من تقدّمه» (٦/ ١٦٠)، وهو مذهب الزيدية نفسه.

خاتمة

هكذا تتبع هذا البحث تاريخ المعتزلة من الوجهة السياسية، ابتداءً بنشأتهم المستقلة في عهد شيخهم واصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني الهجري، وانتهاءً بظهور الأشعري في أواخر القرن الثالث وما تبعه من اضمحلال المعتزلة وسقوط مكانتهم.

وقد تبيَّن خلال هذا البحث أن واصل بن عطاء -رغم أنه المؤسس الحقيقي لمذهب الاعتزال- لم يُقِمْ أركان مذهبه على فراغ، بل أقامه على موروثات تلقَّاها من السابقين، وقد كان تأثُّره بفرقة «الغيلانية» على وجه الخصوص تأثُّرًا ظاهرًا، ومن ثَمَّ فإن مجهود «واصل» تمثل في تحديد ملامح المذهب وفي بعض الإضافات التي أكسبته استقلاله وتميزه.

وتبيَّن أيضًا أن نشأة المعتزلة -بل وغيرها من الفرق الإسلامية التي ظهرت في صدر الإسلام- كانت وليدة الظروف السياسية التي ظهرت في المجتمع الإسلامي حينذاك، وقد كان مقتل عثمان وما تبعه من إمامة «علي» في ظروف مضطربة، ثم الحروب التي خاضها مع معارضيه - كان ذلك أساسًا لإثارة موضوع «مرتكب الكبيرة» على نطاق واسع، وقد مثلت الأجوبة المختلفة التي طُرِحت في هذا الشأن أساس نشأة معظم الفرق الإسلامية، ومن بينها المعتزلة، الذين ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة في «منزلة بين المنزلتين».

ومن هذه الزاوية أمكن تقرير أن نشأة المعتزلة كانت نشأة سياسية بشرط ألا يفهم أن السياسة في ذلك العهد المتقدم من صدر الإسلام كانت بعيدة عن الدين، فقد كانت السياسة تعالَج بالموازين الدينية، وكانت المواقف السياسية يُحكم لها أو عليها بقدر قُربها من الدين أو بعدها عنه.

وبناء على هذه النظرة السياسية لنشأة المعتزلة أمكن أن تُعالَج أصولهم الخمسة معالجة سياسية، وقد اتضح أن هذه الأصول لا يمكن النظر إليها بمعزل عن السياسة، وحتى الأصل الأول -وهو التوحيد، الذي يبدو أكثر الأصول بعدًا عن السياسة- كانت له مظاهره السياسية بعد ذلك في موضوع خلق القرآن ونفي الرؤية، اللّذين أُثيرا على المستوى الرسمي في عهود المأمون والمعتصم والواثق.

وخلال هذه المرحلة من البحث -وهي الحديث عن نشأة المعتزلة وأصولهم وفكرهم السياسي- كان لا بدَّ من الحديث عن جذور العلاقة بين المعتزلة والشيعة لتُمْكِن إماطةُ اللثام عما حدث بعد ذلك في أواخر القرن الثالث من تقارب بين الفرقتين، وقد اتضح أن العلاقة الأولى بين المعتزلة والشيعة كانت علاقة بسيطة لا تتعدى طور تلمذة «واصل بن عطاء» على «أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية» ثم تلمذة «زيد بن علي» على «واصل بن عطاء» وما تبع ذلك من تأثُّر زيد والزيدية بمبادئ المعتزلة. فالصلة بين المعتزلة والشيعة في تلك المرحلة كانت مبنية على المفهوم البسيط للتشيع، ولم تدفع المعتزلة إلى تبني آراء الشيعة الإمامية في «الإمامة» وتكفير الصحابة.. إلخ، ولم يكن تشيع المعتزلة حينذاك يعني أكثر من تفضيل بعضهم «عليًّا» على «عثمان» أو غيره من الصحابة، ومن إدانتهم خصوم «علي» وبالأخص معاوية وأهل الشام، ولم يذهب أحد من المعتزلة إلى تكفير الصحابة أو الإيمان بعقيدة «النص» أو غير ذلك من المعتقدات الإمامية، وتوضيح ذلك ضروري جدًا لإثبات أن صلة المعتزلة بالشيعة بعد ذلك (في أواخر القرن الثالث وما بعده) لم تكن نابعة من جذور تاريخية مذهبية بل أمْلَتْها حاجات عارضة.

وقد اتصل بذلك -أي بالصلة بين المعتزلة والشيعة- ذلك البحث الذي خُصِّص لنظرية الإمامة عند المعتزلة، ورغم أن هذا مبحث فقهي فإنه داخل في صميم الفكر السياسي للمعتزلة. وقد تبيَّن من خلال هذا البحث أن نظريات المعتزلة بهذا الصدد تتباين مع نظريات الشيعة الإمامية تباينًا تامًا، ويقترب كثير منها من رأي جمهور المسلمين، مع مراعاة بعض الفروق المهمة، وعلى رأسها عدم اشتراط كثير من المعتزلة أن يكون خليفة المسلمين قرشيًا، ثم تركيزهم بصفة أساسية على

شرط العدل. وما تبع ذلك من وجوب الثورة على الإمام الجائر الذي لا يتحقق فيه شرط العدل، وكان ذلك خضوعًا لأصلهم المشهور: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولقد كانت دراسة أصول المعتزلة وفكرهم السياسي أساسًا ضروريًا لدراسة مواقفهم السياسية العملية بعد ذلك، ولتفسير هذه المواقف في ضوء ذلك الفكر السياسي النظري. ومن هذا المنطلق أمكن إلقاء الضوء على موقف المعتزلة من الخلافة الأموية، فلقد كان هذا الموقف عدائيًا سافرًا في مجمله، ويمكن تفسيره في ضوء شروطهم التي وضعوها للإمام الشرعي وأهمها العدل والاختيار والفضل، وقد رأوا أن شيئًا من ذلك لم يتحقق في معاوية رأس الدولة الأموية، فقد اتهموه بالبغي وهدم قاعدة الشورى وجرَّدوه من الفضل، ومن هنا حكموا بإبطال إمامته، وأنفذوا حكمهم هذا على خلفائه الأمويين الذين وصفوهم بأنهم «ملوك». وهم حين استثنوا من هذا الحكم يزيد بن الوليد كان استثناؤهم قائمًا على أساس من فكرهم النظري السابق، فقد رأوا أن العدل صفة تحققت في «يزيد» وأنه حاول أن يزيل مظالم أسلافه الأمويين لولا أن الأجل لم يمهله، ولم يكتفِ المعتزلة بإنصاف يزيد والحكم بشرعية خلافته بل جعلوه واحدًا منهم، ويمثل هذا يمكن تفسير عدم قسوة المعتزلة على «عمر بن عبد العزيز» فإن الاتجاه السائد بينهم أن عمر لم يكن راضيًا عن مسلك الخلفاء الأمويين، وأنه ممن جاهدًا في إصلاح ما أفسد السابقون؛ ولذا فإن اتجاه المعتزلة عمومًا ينصف عمر ولا يتحامل عليه، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات التي لا تؤثر في سلامة الموقف العام.

ويمثل هذه النظرة عُولج موقف المعتزلة من أوائل العباسيين، فلقد أمَّل المعتزلة خيرًا في الخلافة العباسية، ورجوا أن تستبدل عدلًا بظلم وحقًا بباطل، ووقفوا يترقبون، لكن أوائل العباسيين لم يكونوا عند حسن ظن المعتزلة، وهنا لم يتردد المعتزلة في تطبيق مذهبهم في الثورة على الإمام الذي لا يتحقق فيه شرط العدل نزولًا على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فانضموا إلى إبراهيم

بن عبد الله بن الحسن الذي ثار على أبي جعفر المنصور، وقد بذل المعتزلة دماءهم في ثورتهم مع إبراهيم، دفاعًا عن المثل الأعلى الذي ينشدونه في الحاكم الصحيح.

فهكذا تبيَّن أن موقف المعتزلة -في جملتهم- من أوائل العباسيين كان موقفًا غير ودّي؛ لأن هؤلاء لم يحققوا لهم شروط الحاكم الشرعي كما يتصورها المعتزلة، فلما بدأ عصر المأمون رأى المعتزلة أنهم أمام حاكم من طراز جديد، حاكم من أهل «العدل والتوحيد» بمفهومهم، فبدؤوا يلتفّون حوله ويباركون خطواته، كما أن المأمون رأى فيهم طلبته، فأفسح لهم في بلاطه مكانًا متقدمًا، وما زال يُقْلع على فكرهم عن كثب حتى تشبع به؛ لما رأى فيه من تلبيةٍ لحاجات العقل المتفتح والإيمان المستنير، فاعتنق المأمون الاعتزال اعتناقًا إراديًّا دون إغراء أو إغواء، وبدأ منذ ذلك الوقت عصر المعتزلة الذهبي، وكان يمكن أن يكون هذا العصر نقطة انطلاق جديدة في تاريخ المسلمين لو لم يجمح بالمعتزلة تعصبهم وينزلق بهم إلى مواطن لا تخدم دينًا ولا دنيا؛ ذلك أنه اتضح من خلال بحث تاريخ المعتزلة في عهد نفوذهم السياسي أنَّ حرصهم على إشاعة مبادئهم بين المسلمين جعلهم يسيئون استغلال السلطة ويوجهونها توجيهًا مذهبيًّا سافرًا، فأسرفوا على أنفسهم وعلى المسلمين، وأحدثوا جراحات في الصدور ما كان من السهل أن تندمل، وقد اتخذ المعتزلة قضية خلق القرآن ونفي رؤية الله في الدار الآخرة مظهرًا لتطبيق مذهبهم، لما لهاتين القضيتين من اتصال وثيق بأصل «التوحيد» كما يقررونه هم؛ وعلى هذا فقد رأوا أن من ينكر خلق القرآن أو يثبت الرؤية مشرك أو مشبِّه؛ لأن قِدَم القرآن يقتضي تعدد القدماء، وإثبات الرؤية يقتضي التجسيم والتحيز في مكان، إلى غير ذلك من لوازم المخلوقات، ومن هنا سوَّغ المعتزلة لأنفسهم أن يركبوا متن الشطط في مطاردة ذلك التحريف الخطير لمفهوم التوحيد من وجهة نظرهم، واستغلوا السلطة الرسمية التي كانوا يمسكون بزمامها في هذه الحرب المذهبية فسفوا كثيرًا وضلوا عن سواء السبيل، وقد كان أهم ما ركز عليه البحث في موضوع المحنة هو النقاط الثلاث الآتية:

١- التفريق بين موقف المعتزلة الديني وموقفهم السياسي، وهذا يقتضي اختلاف الحكم على كلا الموقفين، فقد كان موقف المعتزلة في قضية خلق القرآن

ونفي الرؤية منطقيًا من وجهة النظر الكلامية البحتة، وقد برهنوا على موقفهم بأدلة عقلية ونقلية لا شك في وجاهتها، لكن سلامة موقفهم الديني لا تعني أن موقفهم السياسي كان كذلك، فقد حرموا معارضيهم من ممارسة حقوقهم السياسية، وسلطوا على كثير منهم فنونًا من التعذيب والإرهاب؛ بغية حملهم بالقوة على اعتناق آرائهم، وقد كان على المعتزلة أن يقفوا بالأمر عند مستوى مقارعة الحجة بالحجة، لا مقارعة الحجة بالسيف.

٢- إن المعتزلة لم يحاولوا أن يقفوا على وجهة نظر أهل السنة وقوفًا منصفًا، فأهل السنة بزعامة أحمد بن حنبل كانوا يتحرجون أساسًا من الخوض في موضوعات كلامية لم يخض فيها السلف الصالح، فإثارتها إذن لن تخدم الدين، بل هي بدعة من وجهة نظرهم، ولو فعل المعتزلة ذلك لجنّبوا أنفسهم وجنبوا المسلمين معهم مخاطر محنة أليمة سجلها لهم التاريخ في الصفحات السوداء، وحين أتيح للواثق أن يقابل شيخًا محدِّثًا ويسمع مناظرته مع ابن أبي دُوَاد لم يسعه إلا أن ينهي المحنة على الفور؛ لأنه اقتنع بوجهة نظر الشيخ، وقد كانت هي بعينها وجهة نظر أهل السنة السابقين، لكن الواثق لم يُنْهِ المحنة إلا بعد أن دامت قرابة أربعة عشر عامًا كانت ثقيلة بمآسيها ونكباتها، وكان من الممكن أن تنتهي في بداياتها لو أتيح لوجهة النظر هذه من يحسن الإصغاء إليها.

٣- إن المعتزلة لم يحاولوا خدمة أهداف سياسية معينة بإثارتهم للمحنة، لكن موقفهم كان وليد الروح الدينية في صميمه، وقد سخَّر المعتزلة السياسة لخدمة أهدافهم الدينية، ولم يسخِّروا الدين لخدمة أهداف سياسية خاصة.

فهذه أهم القضايا العامة التي انتهى إليها النقاش في تاريخ المعتزلة إبَّان تسلطهم السياسي.

ثم جاء عصر «المتوكل» ليضع بداية لمرحلة جديدة في تاريخ المعتزلة، هي مرحلة التدهور السياسي، وقد نُوقِشَتْ في هذه المرحلة دوافع المتوكل وراء نكبته للمعتزلة، وانتهت المناقشة إلى ترجيح أنَّ تلك الدوافع كانت سياسية نفسية، وأنَّ الدوافع الدينية لم تكن واضحة في موقف المتوكل من المعتزلة.

وفي مناقشة وَضْع المعتزلة بعد المتوكل حتى ظهور الأشعري -وهي آخر نقاط

هذا البحث- تَبَيَّن أن المعتزلة وصلوا إلى مرحلة من الضعف الفكري بالإضافة إلى الانحدار السياسي، جعلتهم يتفاهمون مع الشيعة الإمامية، ومن هنا فقد ظهر بين الفرقتين في تلك الفترة وفاق لم يكن لهما به عهد، واقتبس كثير من الشيعة أصول المعتزلة، وقد ظهر أنَّ ما جمع بين الشيعة والمعتزلة حينئذ هو عداؤهما المشترك لأهل السنة، وكذلك رغبة المعتزلة في التماس عون يشد من بنيانهم المتهالك، هذا بالإضافة إلى أن الشيعة وجدوا في بعض مبادئ المعتزلة إمكانية لتوجيهها توجيهًا مذهبيًّا خاصًّا.

وانتهى البحث أخيرًا إلى أن إفلاس المعتزلة فكريًّا كان من العوامل التي أدت إلى انشقاق الأشعري عليهم وظهوره بمذهب جديد توفيقي، يأخذ من مذهب المعتزلة عناصره الإيجابية، ويضيف إليها من الفكر السني المحافظ ما كان ينقص المعتزلة، ومن هنا استطاع مذهب الأشعري أن يهز كيان الاعتزال هزًّا عنيفًا، وأن يظفر بتأييد الجمهور الأعظم من المسلمين حين رأوا فيه إشباعًا لحاجات العقل والقلب معًا وقضاء على تطرف المعتزلة وجمود المحافظين، وقد تبيَّن لنا أن الأشعري -رغم هذا المذهب الجديد- كان إحدى ثمرات الاعتزال، لكنه استطاع تطوير المذهب والحذف منه والإضافة إليه، بما جعله مذهبًا متكاملًا في نظر جمهور المسلمين. ومن هنا كانت خطورته على المعتزلة؛ إذ لم يتهيَّأ لهم بعد الأشعري وجودٌ مستقل مؤثر يستمد حياته من داخله لا من مصادر خارجة عنه!



وبعدُ: فلعله أمكن من خلال هذا البحث تقدير الدور السياسي الذي لعبه المعتزلة في تاريخ المسلمين من الوجهتين النظرية والعملية، وإنَّ أبرز ما يذكره التاريخ للمعتزلة أنهم كانوا إيجابيين لم يفصلوا بين النظرية والتطبيق، وقد كانت لهم في التطبيق أخطاء، لكنها لا تلغي فضائل هذه الفرقة وما أثارته في تاريخ المسلمين من حركة وحياة، وإن سقوط المعتزلة لا يعني زوال تأثيرهم، فقد استمر هذا التأثير حتى في مدرسة أهل السنة، وكان من بين مظاهره كبح جماح الحركة التقليدية، وإفساح المجال للعقل كي يمارس فاعليته في الدفاع عن الدين وخدمة قضاياه، بصورة لم تكن متيسرة لولا جهود المعتزلة في هذا المجال.

ونحمد الله في البدء والختام.

ما بعد الخاتمة

لعل أبرز ما يلفت النظر في كتابات المعاصرين عن المعتزلة هو ذلك القدر الهائل من سوء الفهم الذي يظهر واضحًا في الكثير من هذه الكتابات، ويبرُز ذلك بصفة خاصة لدىٰ فريقين من المعاصرين:

أما الفريق الأول فهو الذي يُمكن أن نطلق عليه اسم «فريق المحافظون»، ويُمَثّله أصدق تمثيل أتباع مدرسة «ابن حنبل» وكل ما تفرّع عنها من اتجاهات، ولكن هذا الفريق يمضي خطوةً أبعد مما ذهب إليه ابن حنبل؛ فابن حنبل -بوصفه من أئمة المحدِّثين- كان لا يقبل منهج المعتزلة في تأويل النصوص، بل كان يأخذ بظاهر النص ويقبله كما هو، وكان في الوقت نفسه يرفض الاستعانة بنظريات دخيلة علىٰ الإسلام في التعامل مع التراث الإسلامي، كالاستعانة بفلسفة الإغريق ومنطقهم؛ فهو يدور في إطار ما قاله السلف. ومن هنا رفض الخوض في مسألة «خلق القرآن»؛ أي رفض القول بأنَّ القرآن قديم أزلي أو حادث مخلوق؛ لأن هذه مسألة لم يُثِرها الرسول ﷺ ولا صحابته ولا التابعون، وكان يكتفي بالقول: «القرآن كلام الله، لا أزيد علىٰ ذلك»، ولكنَّ أتباع ابن حنبل ومن يتخذونه مرجعيةً لهم في العصر الحديث لم يكتفوا بهذا الموقف المعتدل المتحفظ، بل إنهم ذهبوا صراحةً إلىٰ القول بِقِدَم القرآن، ثم زادوا علىٰ ذلك بأن وضعوا المعتزلة في صفوف المبتدعين وأهل الزيغ وأعلنوا الحرب الفكرية عليهم بلا هوادة.

والآراء التي يتبنَّاها أتباع هذا الفريق يتردَّد صداها بيننا في البيئات المحافظة، فهي ليست في حاجة إلىٰ بيان، وإذا كانت لنا من ملاحظة هنا فهي أن هؤلاء لم

يحاولوا أن يفهموا آراء المعتزلة حق الفهم، ولم يستوعبوا فكرهم كما ينبغي، سواء في مسألة خلق القرآن أم في غيرها، ولو أنهم فعلوا لما تعرض المعتزلة على أيديهم إلى هذا القدر من التشويه والعداء، فالحق أن المعتزلة كانوا من أكثر الفرق الإسلامية تمسُّكًا بالإسلام وإخلاصًا له ودفاعًا عنه، وهذا لا يعني أنهم لم يخطئوا، فقد أخطؤوا بلا جدال، وقد تمثَّل خطؤهم الأكبر في محاولة حمل الناس على عقيدة معينة، وقد منع الإسلام من ممارسة ذلك حتى مع معتنقي الأديان الأخرى، فأولى أن يمنعه مع المختلفين داخل إطار الإسلام، ولا شك أنَّ تعامل المعتزلة مع أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السلف يمثل أكبر سقطة في تاريخهم؛ فما كان أغناهم عن مثل هذا التعامل؛ فقد كانت لهم في الدعوة إلى مذهبهم بالحكمة والموعظة الحسنة مندوحة عن اللجوء إلى البطش والاحتكام إلى السيف أو السوط، فخطأ المعتزلة في تصورنا يقع في دائرة الممارسة، وليس في مجال الفكر ذاته.

أما **الفريق الثاني** -وهو الذي يمكن أن نسميه «فريق الحداثيين»- فهو يستحق منَّا وقفةً أكثر تحديدًا؛ لأنه يتقوَّل على المعتزلة ما لم يقولوه، وينسب إليهم من الآراء ما لم يفكروا فيه قطُّ. لقد نظر هذا الفريق إلى المعتزلة على أنهم ثوار الفكر الذين خرجوا على المألوف وتحرروا من أسر المعتقدات التقليدية؛ ومن هنا فسروا نظريتهم في خلق القرآن تفسيرًا لم يخطر للمعتزلة أنفسهم على بال، فالمعتزلة -من وجهة نظر هذا الفريق- يقولون: «إنهم لا يقصدون بخلق القرآن الكريم أنه نزل من السماء كلمةً كلمة، وإنما المقصود أن الله خلق الفكرة التي تتطلب الظهور وتوجب الكلام الذي يعبِّر عنها، فالفكرة من الله يوحي بها للرسول الذي يعبِّر عنها بلغته»[1].

إن المرء ليتساءل هنا بحق: ما الصلة التي بين نظرية خلق القرآن الكريم، وبين هذا المعنى الذي وضعه أصحاب هذا الاتجاه على ألسنة المعتزلة؟ الإجابة بكل تأكيد أنه لا توجد أدنى صلة بين الأمرين؛ فنظرية خلق القرآن عند المعتزلة لا تعني أكثر من أن الله -سبحانه- خلق القرآن كما خلق غيره من الأشياء؛ فكل

---

(١) جريدة الأهرام القاهرية: ٤ أغسطس ٢٠١٠، ص ١٢.

ما سوى الله مخلوق، فالقرآن إذن مخلوق، والذي خلق لفظه ومعناه هو الله لا الرسول.

إن الخطأ المنهجي القادح الذي ارتكبه هذا الفريق في حق المعتزلة أنه نسب إليهم قولًا دون أن يقدِّم أيَّ دليل على صحة هذه النسبة، والأمر الذي يجب أن نؤكده هنا أن المعتزلة -شأنهم شأن كل الفرق الإسلامية الأخرى- يؤمنون بأن القرآن «كلام الله ووحيه.. أنزله الله على نبيه ليكون عَلَمًا ودالًا على نُبُوَّته»[1] كما يقول واحد من أساطين مفكريهم وهو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد. ولو صح أن المعتزلة نسبوا ألفاظ القرآن إلى الرسول ﷺ لما وجدوا لهم مكانًا بين الفرق التي أعلنت انتسابها إلى الإسلام، ثم إننا لا نتصور أن المعتزلة لم يكن بإمكانهم التمييز بين الحديث القدسي وهو الذي صدق عليه القول بأنَّ «الفكرة من الله يوحي بها للرسول الذي يعبِّر عنها بلغته»، وبين القرآن الذي أنزله الله على الرسول لفظًا ومعنى، فهذا من الأوَّليَّات التي لا تَخْفَى على أي مشتغل بالفكر الإسلامي.

وخلاصة القول هنا أن من حق أي باحث أو مفكر أن يعتقد ما يريد؛ فهذا أمر يخصه ولا ينازعه فيه أحد، ولكن ليس من حقه على الإطلاق أن ينسب إلى غيره رأيًا أو اعتقادًا دون أن يستند إلى دليل قاطع؛ فهذا إلى البهتان أقرب منه إلى الموضوعية والإنصاف.

---

(1) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

المصادر والمراجع
مرتبة ترتيبًا هجائيًا طبقًا لأسماء المؤلفين

أولًا: المصادر:

١- مصادر سنية:

● ابن الأثير (عز الدين علي بن محمد):

- الكامل في التاريخ. دار صادر. بيروت. ١٩٦٥م.

● ابن الأثير (مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد):

- النهاية في غريب الحديث. تحقيق محمود الطناحي. مطبعة عيسى الحلبي. القاهرة ١٩٦٥م.

● الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل):

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٥٠م.

● الأصبهاني (أبو الفرج علي بن الحسين):

- الأغاني. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. ١٩٦٣م.

- مقاتل الطالبيِّين. تحقيق السيد أحمد صقر. الهيئة العامة لقصور الثقافة. ٢٠٠٣م.

● الأصبهاني (أبو نعيم):

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. مكتبة الخانجي. القاهرة ١٩٣٨م.

● الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب):

– التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. تحقيق: محمود محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٤٧م.

● البغدادي (أبو بكر الخطيب أحمد بن علي):

– تاريخ بغداد. مكتبة الخانجي. القاهرة ١٩٣١م.

● البغدادي (عبد القاهر بن طاهر):

– أصول الدين. إستانبول. ١٩٢٨م.

– الفَرْق بين الفِرَق. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مكتبة محمد علي صبيح. القاهرة (دون تاريخ).

● البيهقي (إبراهيم بن محمد):

– المحاسن والمساوئ. دار صادر. بيروت ١٩٦٠م.

● ابن تغري بردي (أبو المحاسن جمال الدين يوسف):

– النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. طبعة دار الكتب المصرية. القاهرة ١٩٣٩م.

● ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم):

– منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. مكتبة دار العروبة. القاهرة (دون تاريخ).

● الجهشياري (أبو عبد الله محمد بن عبدوس):

– الوزراء والكُتّاب. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي. طبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٩٣٨م.

● ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن):

– مناقب الإمام أحمد بن حنبل. مكتبة الخانجي. القاهرة (دون تاريخ).

● ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني):

– تهذيب التهذيب. مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية. حيدر آباد ١٣٢٧هـ.

• ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد):

- مقدمة ابن خلدون: تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي. لجنة البيان العربي. القاهرة ١٩٦٠م.

• ابن خلّكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد):

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٤٨م.

• الدِّينَوَري (أبو حنيفة أحمد بن داود):

- الأخبار الطوال. تحقيق عبد المنعم عامر. القاهرة. دار إحياء الكتب العربية: عيسى البابي الحلبي. الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠م.

• الدِّينَوَري (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة):

- عيون الأخبار. طبعة دار الكتب. القاهرة ١٩٤٥م.

• الذهبي (أبو عبد الله محمد):

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال. القاهرة ١٩٠٧م.

• الزيات (محمد بن عبد الملك):

- ديوان محمد بن عبد الملك الزيات. تحقيق الدكتور جميل سعيد. مطبعة نهضة مصر. القاهرة. ١٩٤٩م.

• السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب):

- طبقات الشافعية. المطبعة الحسينية. القاهرة (دون تاريخ).

• السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن):

- تاريخ الخلفاء. المطبعة الميمنية. القاهرة ١٣٠٥هـ.

• الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم):

- الملل والنِّحَل. تحقيق محمد السيد كيلاني. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٩٦٧م.

• الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير):

- تاريخ الأمم والملوك. طبعة المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى. القاهرة (دون تاريخ).

● ابن طيفور (أبو الفضل أحمد بن طاهر):

- بغداد. تحقيق محمد زاهد الكوثري. طبعة السيد عزت العطار الحسيني. القاهرة، ١٩٤٩م.

● ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد):

- العقد الفريد. الجزء الأول والثاني: تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الإبياري. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٤٠م. الجزء الثالث. المطبعة الشرفية. القاهرة ١٣٠٥هـ.

● ابن عساكر (الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن):

- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. مطبعة التوفيق. دمشق ١٣٤٧هـ.

● ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي):

- شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب. مكتبة القدسي. القاهرة ١٣٥٠هـ.

● الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد):

- فضائح الباطنية. تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٤م.

● القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي):

- صبح الأعشى في صناعة الإنشا. المطبعة الأميرية. القاهرة ١٩١٠-١٩٢٠م.

● ابن كثير (الحافظ إسماعيل بن عمر):

- البداية والنهاية. مطبعة السعادة. القاهرة ١٩٣٢- ١٩٣٨م.

● المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين):

- التنبيه والإشراف. ليدن ١٨٩٣م.

- مروج الذهب ومعادن الجوهر. المطبعة الأزهرية المصرية. القاهرة ١٣٠٣هـ.

● المقدسي (مطهر بن طاهر):

- البدء والتاريخ. مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بمصر ١٨٩٩م.

● المَلَطي (أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن):

- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة ١٩٤٩م.

● ابن نُباتة المصري (جمال الدين أبو بكر بن محمد):

- سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. طبعة الشيخ محمد علي المليجي. القاهرة ١٣٢١هـ.

● ابن النديم (محمد بن إسحاق):

- الفهرست. دار المعرفة. بيروت. (دون تاريخ).

● ياقوت الحموي:

- معجم الأدباء. نشره الأستاذ أحمد فريد الرفاعي في مطبوعات دار المأمون. مكتبة البابي الحلبي. القاهرة (دون تاريخ).

● اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر):

- تاريخ اليعقوبي: طبعة هوتسما. ليدن ١٨٨٣هـ.

٢- مصادر شيعية إمامية:

● ابن المطهّر الحِلّي:

- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. نُشر في صدر كتاب «منهاج السنة النبوية» لابن تيمية. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. مكتبة دار العروبة. القاهرة (دون تاريخ).

● النوبختي (الحسن بن موسى):

- فِرَق الشيعة. تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم. المطبعة الحيدرية. النجف ١٩٥٩م.

٣- مصادر معتزلية وزيدية:

● أبو السعد (الحاكم):

- شرح عيون المسائل. يحتوي هذا الكتاب على الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة؛ وقد نُشر الجزء الخاص بهاتين الطبقتين في

كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، بتحقيق: فؤاد سيد. الدار التونسية ١٩٤٧م.

● ابن أبي الحديد:

- شرح نهج البلاغة. تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. مطبعة عيسى الحلبي. القاهرة ١٩٥٩م.

● البلخي (أبو القاسم):

- باب «ذكر المعتزلة» من «مقالات الإسلاميين». منشور في كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد. الدار التونسية ١٩٧٤م.

● الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر):

- البيان والتبيين. تحقيق حسن السندوبي. القاهرة ١٩٤٧م.

- رسائل الجاحظ. جمعها ونشرها حسن السندوبي. المكتبة التجارية. القاهرة ١٩٣٣م.

- العثمانية. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الكتاب العربي. القاهرة ١٩٥٥م.

● الخيّاط (أبو الحسين):

- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٥٧م.

● الزمخشري (محمود بن عمر):

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. المكتبة التجارية. القاهرة ١٣٥٤هـ.

● ابن عباد (الصاحب):

- رسائل الصاحب بن عباد. تحقيق عبد الوهاب عزام، وشوقي ضيف. دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٤٧م.

● عمارة (الدكتور محمد):

- رسائل العدل والتوحيد. جمعها وقدّم لها: الدكتور محمد عمارة. دار الهلال. الطبعة الأولى. القاهرة (دون تاريخ).

● ابن المرتضى (أحمد بن يحيى):
- المُنْية والأمل. مطبعة دار المعارف النظامية. حيدر آباد ١٣١٦هـ.
● الهمذاني (قاضي القضاة عبد الجبار):
- شرح الأصول الخمسة. تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة. القاهرة ١٩٦٥م.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. الدار التونسية ١٩٧٤م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل. الجزء العشرون. في الإمامة. القسم الأول والثاني تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. سليمان دنيا. الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة (دون تاريخ).

ثانيًا: المراجع:

(أ) عربية ومترجمة:

● أبو ريدة (محمد عبد الهادي):
- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية. القاهرة. لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م.
● أبو زهرة (محمد):
- الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٥٩م.
- ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٤٧م.
- المذاهب الإسلامية. مجموعة الألف كتاب. العدد ١٧٧. القاهرة (دون تاريخ).
● أحمد (الدكتور محمد حلمي محمد):
- الخلافة والدولة في العصر العباسي. مكتبة الشباب. القاهرة. ١٩٧٢م.
● إسماعيل (الدكتور محمود):
- الحركات السرية في الإسلام. روز اليوسف. القاهرة ١٩٧٣م.
● أمين (الدكتور أحمد):

- ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠م.
- فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩م.
● أوليري (ديلاسي):
- الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة ١٩٦١م.
● باتون (ولتر ملفيل):
- أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، القاهرة ١٩٥٨م.
● بلات (شارل):
- الجاحظ في البصرة وبغداد، ترجمة الدكتور إبراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية، دمشق (دون تاريخ).
● بليع (الدكتور عبد الحكيم):
- أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٩٦٩م.
● جار الله (زهدي حسن):
- المعتزلة، القاهرة ١٩٤٧م.
● الرفاعي (الدكتور أحمد فريد):
- عصر المأمون، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٧م.
● الريس (الدكتور محمد ضياء الدين):
- النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩م.
● زيدان (جرجي):
- تاريخ التمدن الإسلامي، تعليق الدكتور حسين مؤنس، طبعة دار الهلال، القاهرة ١٩٥٨م.
● زيهر (جولد):
- العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، د. علي حسن عبد القادر، دار الكاتب المصري، القاهرة ١٩٤٦م.

* شلبي (الدكتور أحمد):

- التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية. الجزء الثالث. ١٩٧٠م. الجزء الرابع. ١٩٦٣م.

* الجزائري (طاهر):

- أصل المعتزلة: (وهو مقال نشره الأستاذ محمد كرد علي في كتابه «القديم والحديث» المكتبة التجارية. القاهرة ١٩٢٥م).

* عباس (الدكتور إحسان):

- الحسن البصري: سيرته، شخصيته، تعاليمه. دار الفكر العربي. القاهرة (دون تاريخ).

* عثمان (الدكتور عبد الكريم):

- قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. دار العروبة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت ١٩٦٧م.

* علي (محمد كرد):

- الإسلام والحضارة العربية. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٣٦م.

* غرابة (الدكتور حمودة):

- أبو الحسن الأشعري. مجمع البحوث الإسلامية. القاهرة ١٩٧٣م.

* القاسمي (جمال الدين):

- تاريخ الجهمية والمعتزلة. مطبعة المنار. القاهرة ١٣٣١هـ.

* كاراده فو:

- مادة «بشر بن المعتمر» في دائرة المعارف الإسلامية. الطبعة العربية. دار الشعب. القاهرة (دون تاريخ).

* لاوست (هـ):

- مادة «أحمد بن حنبل» في دائرة المعارف الإسلامية. الطبعة العربية. دار الشعب. القاهرة (دون تاريخ).

● متز (آدم):

– الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادي أبي ريدة. طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٤٠م.

● نادر (الدكتور ألبير نصري):

– فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين. بيروت ١٩٥١م.

● النشار (الدكتور علي سامي):

– نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٥م.

● نلينو (كرلو ألفونسو):

– بحوث في المعتزلة. منشور في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» لطائفة من المستشرقين. ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٤٠م.

● هدارة (الدكتور محمد مصطفى):

– المأمون: الخليفة العالم. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٦٦م.

● وات (و. مونتجومري):

– مادة «الأشعري» في دائرة المعارف الإسلامية. الطبعة العربية. دار الشعب. القاهرة (دون تاريخ).

(ب) أجنبية:

• Nyberg. H. S.

- The article "Mu'tazila" in ›The Encyclopedia of Islam‹ old edition.

• Watt, W. Montgomery

- Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh 1962.

- The Political Attitudes of the Mu'tazila: an article published in the Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain. Parts 1 & 2, 1963.

الفهارس

أولًا: فهرس الأعلام:

(أ)

(ب)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

ثانيًا: فهرس الأماكن والبلدان

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

ثالثاً: فهرس الفرق والطوائف والأمم والجماعات

(أ)

(ب)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(م)

(ن)

(هـ)





nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب ؟

تمثل المعتزلة نموذجاً من نماذج الفرق الإسلامية التي صاحبها موجة الجدل والنقاش التاريخي والكلامي منذ نشأتها وحتى عصرنا هذا، إذ على الرغم من ذبول ولاءة مقولاتها الكلامية ومسائلها العقدية، إلا أن مراحل تطور مسارها العقدي ظل يساهم في تطور مسار الفكر الاعتزالي في صوره النهائية وحتى لحظة بروز الكلام الأشعري ونمو الجدل بينهما.

تأتي هذه الدراسة الهامة في طبعتها الثانية والمنقحة عن أطروحة الماجستير الأولى للمؤلف، ليظهر من خلالها الباحث الدور السياسي الذي لعبه المعتزلة في التاريخ الإسلامي من الوجهتين النظرية والعملية، والذي يزعم المؤلف أنهم كانوا إيجابيين من حيث عدم فصلهم بين النظرية والتطبيق مع الإقرار بوجود أخطاء في التطبيق، لكنها وفق نظر الكاتب لم تكن لتهدر فضائل المعتزلة ودورهم في حركة وحياة المسلمين، مما يستدعي نظرة عادلة ومتوازنة وموضوعية في التقييم.

يرى المؤلف أيضاً أن التاريخ السياسي للمعتزلة لم ينته بخفوت نجمهم مع الكلام الأشعري ومقالاته، إنما ظل أثره باقياً من خلال استثارة الجدل العقلي ومساهمته في الدفاع عن الدين ووحدة العقائد، وذلك بسبب تركيز المعتزلة على هذا الجدل وأولويته لديهم فضلاً عن دور ذلك في قيام جماح الحركة التقليدية السنية في تناول قضايا العقيدة للفكر الإسلامي، حسبما يرى المؤلف.

المؤلف

أ. د. عبد الرحمن سالم

أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة



الثمن ١٢ دولار
أو ما يعادلها



